UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01870498 1

UNIVERSITY
OF
TORONTO

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries

http://www.archive.org/details/platonwind00winduoft

Frommanns Klassiker der Philosophie

herausgegeben

von

Richard Falckenberg

Dr. u. o. Professor der Philosophie an der Universität Erlangen

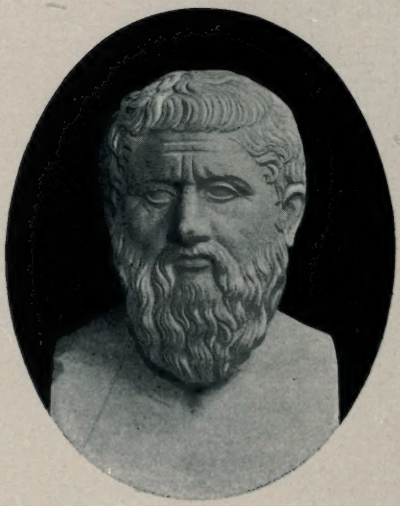
IX.

PLATON

VON

WILHELM WINDELBAND

UNIVERSITY OF ST. MICH
LIBRARY
COLLEGE



PLATON

VON

WILHELM WINDELBAND

MIT BILDNIS

SECHSTE AUFLAGE

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (H. KURTZ)
1920

Alle Rechte vorbehalten

Chr. Belsersche Buchdruckerei, Stuttgart.

Vorwort des Herausgebers.

Seit dem Erscheinen der letzten Auflage ist eine ziemlich lange Zeit verstrichen. Irgend welche Vorbereitungen für eine neue Durchsicht und Umarbeitung hat mein Vater nicht mehr getroffen. Inzwischen aber hat die Platonforschung eine wesentlich andere Gestalt gewonnen. Die philologisch-historische Forschung, deren „wertvoll klärende, ergänzende und berichtigende" Mitarbeit er selbst (S. 14) betont hatte, ist ebenso wie die der Historiker der Philosophie lebhaft fortgeschritten. Gerade die Sprachstatistik, der er sich nur zögernd und ohne innere Zustimmung anvertrauen mochte, ist zu wichtigen neuen Ergebnissen gelangt; sie hat zu der gänzlichen Umdatierung so entscheidender Dialoge wie beispielshalber Theaetet und Phaedrus und damit zu einer neuen Anschauung von Platons geistigem Werden geführt. Ein auf der Höhe der heute vorliegenden Literatur stehendes Buch müßte die Arbeiten von H. Maier über Sokrates, von H. v. Arnim, Pohlenz, Ritter, Wilamowitz über Platon — um nur einiges von dem Wichtigsten anzuführen — berücksichtigen oder doch zu ihnen Stellung nehmen. Es ist klar, daß sich daraus eine völlige Umgestaltung des Buchs ergeben würde, und da mein Vater selbst sie nicht mehr vornehmen konnte, so wäre es eben nach einer solchen Umgestaltung nicht mehr sein Buch.

Dazu kommt, daß mein Vater ja nicht eine Einführung in den Stand der Forschung oder ein Lehrbuch zu geben beabsichtigte. Sein Werk ist vielmehr der Ausdruck der Anschauung von Platons Persönlichkeit als Mensch, Künstler und Denker, wie sie sich ihm in langem, vertrauten Umgang erschlossen hatte. Es hieße das Buch in seinem Wesen und

in seiner Wirkung völlig zerstören, wollte man nachträglich eine Auseinandersetzung mit den heute im Vordergrunde stehenden Problemen und wissenschaftlichen Arbeiten einfügen. Ein Buch von so persönlicher Art verträgt nur den unveränderten Abdruck; zu ihm haben sich deshalb Verleger und Herausgeber entschlossen.

Heidelberg, Mai 1920.

Wolfgang Windelband.

Inhalt.

Seite

Einleitung 1

I. Der Mann 13

II. Der Lehrer 29

III. Der Schriftsteller 38

IV. Der Philosoph 62

1. Die Ideenlehre 62

2. Die Welt als Wesen und Werden 82

3. Die Ideen als Zweckursachen 99

V. Der Theologe 119

VI. Der Sozialpolitiker 142

VII. Der Prophet 170

Schluß 180

Einleitung.

Wer von der Gewohnheit heutiger Kulturzustände herkommt und den Wert kennt, welcher in allen Verhältnissen dem Wissen und dem darauf gegründeten Können zugeschrieben wird, der wird sich vielleicht nur schwer eine Vorstellung davon machen, wie diese Stellung der Wissenschaft im Leben erst hat erworben und erkämpft werden müssen. Und doch versteht sich dies Schwergewicht der Erkenntnis im sozialen Gefüge durchaus nicht von selbst. Es findet sich nicht in den einfachen und ursprünglichen Formen des menschlichen Zusammenlebens, in denen vielmehr leibliche Kraft und Vorzüge des Willens den Ausschlag geben; und wenn es in der geschichtlichen Entwicklung mit unwiderstehlicher Wucht zur Geltung gekommen ist, so entfaltet es diese in den einzelnen Völkern und Zeitaltern mit sehr verschiedener Energie. Niemals aber herrscht es so allein, daß es nicht seine Ansprüche von anderen Mächten mit größerem oder geringerem Erfolge angefochten sähe.

Unsere Gegenwart zeigt in dieser Hinsicht ein eigenartig zwiespältiges Gepräge. Staunend erleben wir einen Siegeszug der Wissenschaft, der die Außenwelt in rapidem Fortschritt bemeistert, die Widerstände von Raum und Zeit spielend überwindet und das ganze Menschendasein bis in seine kleinen Sonderinteressen derart durchdringt, daß die Abhängigkeit des Lebens von der Wissenschaft auf Schritt und Tritt unmittelbar sich dem Gefühle aufdrängt; daneben aber stehen wir — und nicht zum wenigsten in Deutschland — unter dem Druck heftiger

Tagesströmungen, die den Wert der wissenschaftlichen Bildung herabzusetzen geschäftig sind, sei es weil deren sachlicher Ernst die persönlichen Erfolge praktischer Klugheit zu gefährden droht, sei es weil von der Ruhe und Klarheit des Wissens eine Abkühlung der Leidenschaften befürchtet wird, auf deren elementare Gewalt die Rechnung der Parteien gestellt ist. Höher und höher schwillt diese trübe Flut, und zu den großen und schweren Problemen, mit denen wir in das neue Jahrhundert getreten sind, gehört nicht zum wenigsten die Frage, welcher Wert im Zusammenhange des menschlichen Lebens der Wissenschaft gewahrt bleiben soll. Ungelöst lastet diese Frage auf unserer Generation: der unglückliche Denker, in dem sich alle Motive des modernen Bewußtseins mit heißem Ringen drängten, ohne den Halt einer starken Persönlichkeit finden zu können, Nietzsche — wie ist er in dem Auf- und Abwogen seiner Gedanken zwischen der Vergötterung der Wissenschaft und ihrer Verachtung hin und her geschleudert worden!

In solcher Lage richtet sich der Blick von selbst in die Vergangenheit, um die Motive und Gedanken zu verstehen und zu würdigen, aus denen die soziale Stellung der Wissenschaft in der Geschichte verlangt und begründet worden ist. Kein Stück aber aus dieser geschichtlichen Entwicklung ist so bedeutsam, so eindrucksvoll, so lehrreich, wie dasjenige, welches sich an den Namen Platons knüpft. In ihm ist das Kulturideal der Menschheit, ihr Leben durch ihre Wissenschaft zu gestalten, vorbildlich für alle Zeiten verkörpert. Hierin besteht der letzte Kern seiner Persönlichkeit und der beste Inhalt seines Lebens und Wirkens, hierin der tiefste Sinn seiner Lehre, die Kraft seines geschichtlichen Einflusses und seine dauernde Bedeutung auch für unsere Tage.

Diese historische Stellung Platons ist darin begründet, daß er die sein Leben und seine Lehre erfüllende Überzeugung vom Wesen, Wert und Ziel der Wissenschaft aus den Bedürfnissen und Bedrängnissen der Griechenwelt heraus entfaltet und gestaltet hat. Wie in ihr alle großen Probleme des menschlichen Geistes mit typischer Einfachheit und groß-

artiger Einseitigkeit zum scharfgeschliffenen Ausdruck gelangt sind, so hat auch Platon auf der Höhe der wissenschaftlichen Arbeit seines Volkes deren letzte Aufgabe mit weit vorschauendem Blicke erfaßt, sie zum eigensten Gegenstand seines persönlichen Wesens und Strebens gemacht und ihr durch sein Werk in Lehre und Schrift die vollendete Darstellung gegeben.

Die Voraussetzungen dafür lagen in der Art, wie bei den Griechen vor ihm sich die Wissenschaft zu einer eignen, in sich bestimmten und gegen die übrigen abgegrenzten Tätigkeit entwickelt hatte, und in den Beziehungen, welche sie von dieser Selbständigkeit her zu allen sonstigen Lebensformen des Volkes gewonnen hatte. Ein Blick auf diese Verhältnisse ist für das Verständnis von Platons Aufgabe unerläßlich.[1])

Die Gunst der wirtschaftlichen Lage, welche in gewissem Grade eine Vorbedingung auch für die geistige Kultur ist, war im Umkreise des griechischen Lebens zuerst den Handelsstädten in seiner Peripherie, den sog. Kolonien in Jonien, in Sizilien und Unteritalien, in Thrakien zuteil geworden. In ihnen erwuchs auch die Wissenschaft der Griechen, welche von den Kenntnissen praktischer Erfahrung und den Phantasien mythologischer Anschauung zur Erforschung der Natur überging; ihre ersten Gegenstände waren die allgemeinen Verhältnisse der körperlichen Außenwelt, ihre Interessen astronomische, physikalische und meteorologische Fragen. Allmählich schritt sie von da zu begrifflichen Untersuchungen fort, in denen sich die Grundformen wissenschaftlicher Weltansicht vorbereiteten. Aber diese Bestrebungen, obgleich in lebhaftem literarischen Austausch begriffen, zeigen doch zunächst eine eigentümliche Abgeschlossenheit: ihre Träger sind einzelne Männer oder enge, wie wir annehmen dürfen, genossenschaftlich in sich abgeschlossene Schulverbände. Gerade

[1]) Vgl. des Verfassers „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" (8. Aufl. Tübingen 1919) p. 20 ff. und „Geschichte der alten Philosophie" (3. Aufl. München 1912) p. 13 ff.

darin zeigt es sich, daß hier die Wissenschaft, die auf sich allein gestellte und nur um ihrer selbst willen gesuchte Erkenntnis, als ein von allen andern gesondertes Organ des Kulturgeistes geboren worden ist. Diese „Philosophie" führt mitten in der reich bewegten Öffentlichkeit ein stilles, in sich beschlossenes Sonderdasein. Nur durch ihre unausbleibliche Wirkung auf das religiöse Vorstellungsleben tritt sie in zunächst feindliche Berührung mit dem Volksgeiste, und in dem pythagoreischen Bunde macht sie die ersten Versuche, um bildend und erziehend auf ihn einzuwirken.

Die gewaltige Erregung des Nationalbewußtseins, welche die Perserkriege mit sich brachten, führte auch hierin eine entscheidende Änderung herbei: in den großen Umschwung aller Tätigkeiten wurde auch die Wissenschaft hineingezogen. Auch diese in sich erstarkte Kraft sollte nun in den Dienst des öffentlichen Lebens gestellt werden. Längst war damals für das Griechenvolk die Zeit ruhiger, von Generation zu Generation sich stetig fortspinnender Gewohnheiten des Glaubens und Lebens vorüber: der heiße Kampf, den die Städte untereinander, den in den Städten die Geschlechter und die Individuen führten, hatte alle Kraft ausgelöst und die Geltung alles Bestehenden an Recht, Ordnung und Sitte in Frage gestellt. Mächtig war in diesen Zuständen der Wert der Persönlichkeit gestiegen, klarer die Bedeutung eigener Erfahrung und selbständiger Überlegung erkannt. Wer blind und gedankenlos am Althergebrachten hielt, der ward in dem großen Gedränge zertreten oder in die Ecke geschoben: der Siegespreis im Kampfe ums Dasein fiel dem sachkundigen Urteil zu.

So brach sich bei den Griechen die Einsicht Bahn, daß alle Tüchtigkeit gelernt sein will, die politische nicht minder als die des gewerblichen Lebens: darin lag ein Gegengewicht gegen den immer stärker werdenden Zug der demokratischen Staatseinrichtungen mit ihrer Aufhebung aller Standesunterschiede und ihrer Herrschaft der Masse und des Loses. Zugleich aber erwuchs daraus ein bis dahin unbekannter Ehr-

geiz nach Bildung und das Bedürfnis nach einer Lehre der politischen Kunst. Eine solche Kunst aber konnte unter den gegebenen Verhältnissen nur diejenige der Rede sein. Nur die Kraft der Überredung vermochte, wie es das glänzende Beispiel des Perikles lehrte, in dem demokratischen Staate die Herrschaft über die Gemüter zu gewinnen.

Deshalb rief man begierig und neugierig jene „Weisheit" herbei, die bisher ihre eignen Wege gegangen war. Von ihr, die ein Werk edler Musse und absichtsloser Geschäftigkeit gewesen war, erwartete und verlangte man jetzt die Leistung, den Bürger zum tüchtigen Staatsmann zu erziehen. Und es kamen die Männer, die sich anheischig machten, mit ihrem Wissen dies zu tun: man nannte sie die Männer der Weisheit, die Sophisten. So ward die Wissenschaft zur Lehre, so verwandelten sich die stillen Forscher in öffentliche Lehrer. Das Wissen und Lehren wurde ein Beruf — eine Kunst, die, wie andere, bald nach Brot ging. In dem sozialen Prozeß der Differenzierung war ein neues Organ zu selbständiger Entfaltung gelangt: die Arbeit der Wissenschaft sollte beginnen, mit den übrigen Tätigkeitsformen der Gesellschaft in fruchtbare Wechselwirkung zu treten.

Aber sie sollte erst beginnen! Denn was brachten nun diese Sophisten für ihren Beruf mit? Wenn sie zunächst die fremde Weisheit aus den Büchern des letzten Jahrhunderts auskramten, so waren da viele naturwissenschaftliche Kenntnisse, aus allerlei ausländischen und eignen griechischen Quellen zusammengesucht, und dazu eine Fülle erklärender Theorien physikalischer und metaphysischer Art, nüchtern und vorsichtig die einen, kühn und phantasievoll die andern, hier anschaulich ansprechend, dort abstrakt verblüffend — und alle diese im Widerstreit miteinander und keine in sich gefestigter als die andere. Mit solchem Wissen ließ sich vor den erstaunten Zuhörern prunken; aus solcher Nahrung ließen sich Brocken aufschnappen, mit denen man in der Rede und in der täglichen Unterhaltung groß tun konnte: aber bürgerliche und politische Tüchtigkeit ließ sich damit nicht lehren

und daraus nicht lernen. Deshalb verschmähten die Sophisten zwar diese Lockmittel nicht, aber den Hauptwert legten sie doch in die Kunst der Beredsamkeit. Die minderen unter ihnen begnügten sich wohl mit dem Unterricht über das äußere Beiwerk des Vortrages, über Satzbildung, Aussprache und Deklamation, oder mit den Kunstgriffen des Beweisens und Widerlegens in juridischer und politischer Rede, und sie haben es in der Technik advokatischer Kniffe offenbar schon recht weit gebracht: die besseren, Protagoras an der Spitze, vertieften dies praktische Regelwerk durch eingehende Untersuchungen darüber, wie menschliche Meinungen und Wertentscheidungen zustande kommen und einleuchtend gemacht werden können. Psychologische Theorien und Ansätze zu logischen und ethischen Normbestimmungen haben sich daraus entwickelt: aber da die Untersuchung nur darauf ging, wie Ansichten und Absichten des Menschen entstehen und wie man darauf Einfluß gewinnen kann, so war das letzte Ergebnis immer nur dies, daß sich schließlich alles behaupten und alles widerlegen lasse, daß jede Meinung und Wertung nur für das meinende und wertende Individuum und nicht darüber hinaus gelte. Mit diesem Verzicht auf eine übergreifende Wahrheit erwies sich die Weisheit der Sophisten unfähig, ihre nationale und soziale Aufgabe zu lösen: sie konnte nur die Verwirrung mehren, aus der sie den Ausweg hatte finden und weisen sollen. Als Athen im fünften Jahrhundert die wirtschaftliche, für eine kurze Zeit auch die politische und für immer die geistige Hauptstadt Griechenlands geworden war, da drängte sich hier auch die sophistische Bewegung in glänzendem Aufschwung zusammen: aber gerade hier hat sie das verderblichste Ferment in der hereinbrechenden Zersetzung des öffentlichen Lebens gebildet.

Diese Gefahr durchschaute der einfache und gesunde Bürgersinn von Sokrates. Er war, als der geniale Vertreter der griechischen Aufklärung, mit seinen sophistischen Gegnern völlig darin einverstanden und hat es auf den glücklichsten Ausdruck gebracht, daß alle Tüchtigkeit im

Wissen wurzle und daß nur die Erkenntnis den Menschen tüchtig und glücklich machen könne: aber er verstand auch, daß die Kunst der Sophisten immer nur auf die Wahrung der individuellen Interessen und auf deren erfolgreiche Vertretung ausging; in diesen Dienst sollten alle Kenntnisse und alle Fertigkeiten eingestellt werden. Der praktische Wert des Wissens, den die Zeit forderte, bestand nach der sophistischen Theorie und Praxis nur in der Steigerung der Kraft für die nach Macht und Herrschaft strebenden Individuen. Dagegen empörte sich der patriotische Edelsinn in dem größten Bürger Athens. Er sah in dem „tüchtigen" Bürger nicht den, der für sich, sondern den, der für das Ganze zu sorgen weiß; er fand die „Tüchtigkeit" des Staatsmannes nicht in der Fähigkeit, seine Meinungen und Interessen oder die seiner Partei zur Geltung zu bringen, sondern in der Einsicht, die für das Wohl des Ganzen zu wirken versteht; er verlangte von der Wissenschaft, daß sie den Bürger nicht tüchtig mache zur Vertretung seiner persönlichen Absichten, sondern fähig und gesonnen, dem Vaterlande zu dienen. Die Kunst, welche die Wissenschaft den Bürger lehren soll, ist die, im sittlichen Sinne tüchtig, d. h. tugendhaft zu sein. Tüchtigkeit und Tugend — das ist der Unterschied zwischen den Sophisten und Sokrates. Persönliche Fähigkeit des Wirkens bei den einen und sittliche Charakterbildung bei dem andern: und weil beides in der griechischen Sprache durch dasselbe Wort (ἀρετή — wie später im Lateinischen „virtus") ausgedrückt wird, so hat sich daraus eine historische Dialektik entwickelt, die, schon bei Platon hervortretend, sich durch die ganze ethisch-politische Literatur der folgenden Jahrhunderte hindurchgezogen hat, ein stetiger Grund von Mißverständnissen und Zweideutigkeiten.

Von einem Selbstzweck und einer Selbstgenügsamkeit des Wissens ist also bei Sokrates so wenig die Rede wie bei den Sophisten, mag er auch gelegentlich an der Unterredung selbst, an dem Wechselspiel der Behauptungen und Widerlegungen die ästhetische Freude des phantasievollen Griechen

erkennen lassen. Im allgemeinen überwiegt der Ernst der Aufgabe, welche die Erkenntnis erfüllen soll: den Menschen sittlich zu bessern und zum guten Bürger zu erziehen. Je energischer aber dieser Zweck ins Auge gefaßt ward, um so deutlicher wurde es, daß dafür die Mittel der bisherigen Wissenschaft nicht im entferntesten ausreichten. Gerade das, was an ihr das Bedeutsamste war, versperrte die Möglichkeit ihrer praktischen Verwertung. Von der Auffassung der Natur hatte sie den vermenschlichenden Mythos mehr und mehr abgestreift und war zu kühnen Begriffsbildungen fortgeschritten, in denen sich allgemeine theoretische Ansichten von dem Sein und Werden aller Dinge, von den Trägern und den Formen des natürlichen Geschehens entwickelten: aber von diesen metaphysischen Vorstellungen über den mechanischen Zusammenhang der Außenwelt war eine Beziehung zu den Wertinhalten des Menschenlebens höchstens durch geistreiche Analogien und niemals mit gedanklicher Strenge zu gewinnen. Dasselbe galt von der großen Masse der einzelnen Kenntnisse, die durch jene Begriffe verarbeitet werden sollten. Am meisten brauchbar konnten noch die physiologischen und psychologischen Einsichten und Ansichten erscheinen, deren Umfang im fünften Jahrhundert erstaunlich gewachsen war. Allein gerade ihre Ausbeutung durch die Sophisten zeigte, daß man auf diesem Wege nur bis zum Verständnis der psychogenetischen Notwendigkeit aller menschlichen Meinungen und Willensrichtungen gelangen konnte.

Auf alle diese Gelehrsamkeit glaubte Sokrates, der darin vielleicht nicht so ganz Laie war, wie manchmal angenommen wird, für seinen Zweck verzichten zu dürfen und zu sollen. Das Wissen, worin er Tugend und Glück des Einzelnen, Heil und Rettung des Staates suchte, hatte seinen Gegenstand nur an den sittlichen Werten und Normen. Auf diesem Gebiete hoffte Sokrates gegenüber der Verflüssigung und Verflüchtigung aller Überzeugungen, worauf seine Zeit mit ihrer Sophistik zutrieb, zu festen und allgemein gültigen Ergebnissen

gelangen zu können. Die Voraussetzung dafür fand er in dem unmittelbaren Volksbewußtsein selbst, in der zwingenden Macht, welche die gemeinsame vernünftige Überlegung über die Widersprüche und Irrungen des individuellen Meinens und Wollens auszuüben geeignet ist. Durch gemeinsames ernstes Nachdenken müssen, von jedem beliebigen Ausgangspunkte her, die allgemeinen Prinzipien aufgefunden werden, nach denen der Mensch im eignen wie im öffentlichen Leben Werte und Zwecke bestimmen und demgemäß handeln soll.

So hoch deshalb gerade Sokrates den ethischen, politischen und sozialen Wert des „Wissens" anschlug, so lebhaft bekämpfte er andrerseits die zünftige „Wissenschaft" in ihrer sophistischen Gestalt. Der eigentliche Träger des sittlichen Wissens ist für ihn das Volk, und seine eigne Aufgabe sieht er nur darin, das keimende Bewußtsein zu „entbinden", aus den dunklen Gefühlen klare Grundsätze zu entwickeln und das nur halb bewußte, seiner selbst nicht gewisse Wollen und Werten in deutliche Begriffe überzuführen. In dieser Auffassung erscheint das Wissen als sittliche und politische Pflicht eines jeden Bürgers, es zu erwecken als Aufgabe jedes reifen Mannes, sein zünftiger Betrieb dagegen, zumal wo er zum berufsmäßigen Erwerb werden soll, als Verirrung und Herabsetzung.

Allein so edel die Gesinnung war, die Sokrates durch solche Bestrebungen betätigte, und so berechtigt das Bedürfnis war, dem sie entsprangen, so wenig vermochten sie doch ihr Ziel zu erreichen, und nur der genialen Persönlichkeit des Mannes selbst war es zu danken, daß er auf einen immerhin beschränkten Kreis sehr verschiedenartiger Männer die mächtige Wirkung ausübte, die seinen Namen berühmt gemacht hat. Der Zauber der Individualität war wirksamer als das philosophische Prinzip. Wenn wir das Bild seiner Persönlichkeit in allen, noch so weit auseinandergehenden Richtungen der alten Philosophie mit sehr verschiedener Beleuchtung gespiegelt finden, wenn jede davon ihn als ihren Heros in Anspruch zu nehmen bemüht ist, so bleibt das Gemeinsame darin

nicht eine philosophische Lehre, sondern eben jene Wucht des Persönlichen. Ohne dieses Moment würde diese Wirksamkeit des Mannes auf die Dauer sich in ein moralisierendes Räsonnement verzettelt haben. Wenn er für diese Überlegungen ein „begriffliches" Wissen verlangte und damit einen weittragenden Grundsatz aussprach, so war das bei ihm selbst doch nur ein Keim, der noch dazu nicht in den günstigsten Boden gesetzt war. Der Fortgang der Wissenschaften bis auf den heutigen Tag hat gelehrt, daß auf dem Gebiete der Werte die Bildung fester allgemeiner Begriffe vielleicht schwieriger ist als auf irgend einem andern; und wenn wir nach dem Ertrag forschen, den Sokrates selbst darauf geerntet hat, so fällt er sehr gering aus. Erst als Platon und Aristoteles das Prinzip des begrifflichen Denkens in die Metaphysik und die Naturwissenschaft verpflanzten, erst da erstarkte das sokratische Reis zu dem mächtigen Baume, der dann auch Früchte für die Ethik trug.

Wäre es daher bei der sokratischen Beschränkung des Wissens auf das für das Handeln Notwendige geblieben, so wären zwischen diesem an sich trockenen Rationalismus und dem technischen Utilismus der sophistischen Redekünstler sehr bald alle die großen Ergebnisse, welche die Denkarbeit der früheren Naturphilosophie gezeitigt hatte, rettungslos in Vergessenheit geraten; damit aber wäre auch der Wert der Wissenschaft wieder verloren gewesen, und es wäre der Anfangszustand zurückgekehrt, worin neben mythischen Vorstellungen nichts weiter als einerseits praktische Kenntnisse und Fertigkeiten, andrerseits moralisierende Reflexionen die Bestandteile des intellektuellen Lebens gebildet hatten.

Von hier aus verstehen wir die Bedeutung Platons, der es in diesem verworrenen und zugleich leidenschaftlich bewegten Zustande unternahm, die Wissenschaft von Grund aus neu zu schaffen und für sie die Herrschaft in der ganzen Ausdehnung des menschlichen Lebens zu beanspruchen. Er schöpfte den Mut und die Kraft dazu aus der Begeisterung für das sokratische Lebensideal und aus der politischen Leiden-

schaft, mit der es sich in ihm verband. Er war niemals ein interesseloser Denker und Forscher: das heiße Blut des moralisch-politischen Reformators pulsiert in allen seinen Schriften wie in seinem Leben.

Aber diese Tendenz adelt sich bei ihm durch die überlegene Gewalt des philosophischen Gedankens. Das Entscheidende in seiner Entwicklung ist das Verständnis dafür, daß die Wissenschaft, welche dem menschlichen Leben Gesetz und Richtung geben will, nicht bei politischen und moralischen Reflexionen stehen bleiben darf, sondern die Zwecke des Menschentums aus dem Zusammenhange einer Welterkenntnis begreifen und feststellen muß.

Wenn jedoch Platon unter diesem Gesichtspunkte die Gedanken der älteren Metaphysik wieder aufzunehmen lernte, wenn er auf solche Weise die getrennten Fäden der bisherigen Entwicklung in sich vereinte, so ergab diese Durchdringung der kosmologischen und anthropologischen Prinzipien notwendig eine teleologische Weltanschauung. Wenn die Ziele des Menschenlebens aus der Erkenntnis des Zusammenhanges aller Dinge bestimmt werden sollen, so muß dieser selbst als ein zweckvoller verstanden werden.

Eine teleologische Weltansicht ist aber von selbst religiösen Charakters. Während deshalb die erste Wissenschaft der Griechen sich der mythischen Vorstellungsweise entfremdet und die Aufklärung in Sokrates wie in den Sophisten sich dazu verhältnismäßig gleichgültig gestellt hatte, gewann Platon wieder lebendige Fühlung mit dem religiösen Bewußtsein. Ja, er ist auch in dieser Hinsicht Parteimann und vertritt eine bestimmte Richtung. Das wissenschaftliche Interesse verknüpft sich mit dem religiösen bei ihm so eng, daß er, ganz entgegen dem sonstigen Griechentum, bestimmte religiöse Lehren dogmatisch begründet und verteidigt und sie als integrierende Bestandteile seinem metaphysischen System einfügt. So wird er der erste Theologe und hat als solcher gewirkt und immer gegolten.

In diesem Zusammenhange erst gewinnt seine Absicht,

die Wissenschaft zur Führerin des Lebens zu machen, ihre spezifische Färbung; und in dieser Tendenz, eine Lehre zum beherrschenden Prinzip der Menschenwelt zu machen, besteht die seiner eigenen Zeit ahnungsvoll weit vorgreifende Bedeutung seiner Wirksamkeit.

Nehmen wir endlich hinzu, daß dieser gewaltige Lebensinhalt nicht nur in rastloser Lehre und bis zum Greisenalter jugendstarker Betätigung sich entfaltet hat, sondern auch in der künstlerisch abgeklärtesten Form vorliegt, daß dieser Denker und Politiker, dieser Theologe und Prophet einer der größten Schriftsteller aller Völker und Zeiten gewesen ist, so schließt sich das Bild einer jener seltenen Persönlichkeiten zusammen, in denen das Leben unseres Geschlechts sich zur höchsten Vereinigung aller seiner Werte steigert und die Grenze des Menschlichen zu erreichen scheint.

1. Der Mann.

Platons Geburt fällt in die ersten Jahre des peloponnesischen Krieges, in jenen Kulminationspunkt der griechischen Geschichte, wo der Glanz des Augenblicks noch den Beginn des Niederganges verdeckt. Platons Heimat ist Athen, zu dieser Zeit unbestritten der Mittelpunkt des hellenischen Lebens und die herrschende Stadt, eben mit stolzer Siegeszuversicht in den Kampf eingetreten, der ihre Macht schließlich brechen sollte. In ihrem Innern herrscht ein reiches, vielgestaltiges Treiben, wofür alle Kräfte des Willens und des Intellekts zu höchster Freiheit entbunden sind. Der Sieg der demokratischen Verfassung ist entschieden, und schon beginnen ihre Gefahren an den Tag zu treten; das öffentliche Leben wird aufgeregter und wilder, die Leidenschaften der Masse reißen die Herrschaft an sich, und der Klassengegensatz der Armut und des Reichtums wird von immer düstrerer Gewalt. Aus dieser trüben Gärung aber wachsen die lichten Gebilde der Kunst und Wissenschaft hervor. Die dramatische Dichtung erhebt sich zu ihren höchsten Leistungen in Tragödie und Komödie, die Stadt bevölkert sich mit den hehren Gestalten der Skulptur, und die Männer der ernsten Wissenschaft halten ebenso wie die Sophisten ihren Einzug in Athen.

In eine solche Welt gesteigerten und schon überreizten Kulturlebens wurde Platon hineingeboren als der Geist, in welchem sich all die heiße Sehnsucht der Zeit zur Gestaltung eines neuen Ideals zusammendrängen und verklären sollte.

Sein Leben ist, obwohl es in eine geschichtlich so helle Zeit fällt, doch nur in den Hauptzügen mit voller Sicherheit festzustellen; in vielen Einzelheiten bleiben beklagenswerte Lücken unseres Wissens. Das liegt an dem allgemeinen Charakter der antiken Überlieferung: selbst das, was von ihr

auf uns gekommen ist, erscheint allzu leicht in unbestimmten Linien. Auch um Platons Gestalt hat sich früh die mythenbildende Phantasie gerankt, die bei den Griechen das Erleben wie das Erzählen mit so reicher Fülle umspann, daß wir uns nur schwer davon eine Vorstellung machen und nicht minder schwer die Tatsachen von der bunten Hülle scheiden können, die sie umschleiert. Dazu kommt, daß eine so ausgeprägte Persönlichkeit, die mit so bestimmter Energie ein hohes Prinzip vertritt wie Platon, notwendig von der Bewunderung ebenso verklärt wie von der Gegnerschaft verdunkelt werden mußte. So hat es denn langer und vielseitiger Arbeit bedurft, ehe die geschichtliche Erkenntnis ein annähernd sicheres Bild des großen Mannes gewinnen konnte. Die philologisch-historische Forschung, die in unserem Jahrhundert der Geschichte der Philosophie so wertvoll klärend, ergänzend und berichtigend an die Seite getreten ist, hat sich keinem Gegenstande lebhafter und fruchtbarer zugewendet, als gerade Platon und seiner Lehre. Wer in die weitschichtigen Untersuchungen des Einzelnen dabei eintreten will, wird sich am besten der bewährten Führung Eduard Zellers im zweiten Bande seiner „Philosophie der Griechen“ (4. Aufl., Leipzig 1889) anvertrauen.

Als das Geburtsjahr Platons gilt mit der größten Wahrscheinlichkeit 427 v. Chr. Seine Abstammung war durchaus vornehmer Art. Der Vater, Ariston, durfte sein Geschlecht auf die Kodriden, die Mutter, Periktione, das ihre auf das Haus des Solon zurückführen. Er selbst soll nach seinem Großvater eigentlich Aristokles geheißen und den Beinamen Platon erst von einem seiner Turnlehrer wegen seiner stattlichen Gestalt erhalten haben. Aber nicht nur die Breite des Körperbaues, sondern auch die Schönheit und Harmonie seiner ganzen Erscheinung, die glückliche Gesundheit seines leiblichen Wesens hat das Altertum gerühmt, und wir glauben es gern, daß dieser vollkommene Geist auch in einem vollkommenen Körper gewohnt hat. Das Bild des gereiften Schulhaupts, das, erst in neuester Zeit als dasjenige Platons erkannt, am Eingang dieser Darstellung wiedergegeben ist,

läßt freilich mehr den Ernst und das Pathos des Denkers als den Schwung jugendlichen Aufstrebens erkennen.

Und doch ist dieser Schwung eben der Zug, der dem Wesen Platons, soweit wir es aus seinem Wirken erkennen, bis zum Alter am kräftigsten und bezeichnendsten aufgedrückt ist. In dieser weihevollen Erhebung zu dem Höchsten und Edelsten menschlichen Denkens und Wollens besteht der Zauber seiner literarischen Persönlichkeit. Unermüdlich ist er bis zum Ende in Lehre und Schrift wirksam gewesen, und gerade an dem Werke, vor dessen Abschluß ihn der Tod hinwegnahm, den „Gesetzen", fühlen wir durch die oft gedehnte und zerfließende Darstellung hindurch noch immer den Feuergeist, der die Wirklichkeit mit seinen Idealen durchdringen will, der von sich und von der Menschheit das Höchste verlangt und der in leidenschaftlicher Erregung gegen andersartige Gewöhnung und Gesinnung losfährt.

Welch ein Genuß müsste es sein, der Entwicklung folgen zu dürfen, mit der dieser Feuerkopf, in den günstigen Lebensverhältnissen einer angesehenen Familie aufwachsend, sich den reichen und buntschillernden Bildungsinhalt seiner bewegten Jugendzeit angeeignet hat! wie er diese unvergleichliche Gestaltenfülle in sich gesogen, bemeistert und für sich geformt hat! Was wir aus der Überlieferung davon wissen, ist gering, unbedeutend und gleichgültig. Gelegentlich werden die Namen seiner Elementarlehrer in Gymnastik und Musik, d. h. in leiblicher und geistiger Ausbildung genannt; daß er in seinem Homer gründlich beschlagen war, zeigen seine Schriften fast auf jeder Seite. Wir dürfen annehmen, daß er nach der Gewohnheit seiner Standesgenossen bei den Vorträgen der Sophisten nicht gefehlt hat, deren Art er so köstlich zu schildern weiß und von denen er vielleicht einige der bedeutenderen persönlich gehört hat: auch spricht alles dafür, daß er schon in früher Zeit mit der philosophischen Literatur Fühlung gewonnen hat. Nicht nur die Lehre Heraklits, von der es ausdrücklich bezeugt ist, auch die der berühmten Eleaten und namentlich die des Anaxagoras, der selbst in Athen

gelebt hatte, sind ihm vermutlich schon in den Jugendjahren mehr oder minder nahe getreten. Dafür sorgte zweifellos die lebhafte geistige Bewegung in der athenischen Jugend.

Noch mehr aber nahm ihn gewiß das politische Interesse gefangen. Seine erste, die für die Richtung des Menschen entscheidende Entwicklung fiel in die aufgeregteste Zeit der attischen Geschichte: er entwuchs den Knabenjahren, als die Athener das glänzende, dem erschütternden Misslingen entgegengehende Abenteuer des sizilianischen Feldzuges wagten, und er reifte zum Manne, als das schwere Geschick des Zusammenbruchs der Macht über seine Vaterstadt unabwendbar hereinbrach. Er erlebte die wilden Kämpfe, welche sich während des Krieges im Innern des heimatlichen Staates abspielten. Seine Abstammung führte ihn in die Reihen der aristokratischen Partei, die grollend und ohnmächtig der unheilvollen Volksherrschaft gegenüberstand; mehrere seiner Verwandten rechneten zu ihren Führern. Es würde mit seinem Wesen unvereinbar sein, wenn man nicht annehmen wollte, daß er von allen diesen Bewegungen auf das tiefste ergriffen wurde und daß der Ehrgeiz, zur Rettung des Staates und der höchsten Güter mit seinem ganzen Wirken einzutreten, schon damals in seiner Seele Platz griff.

Doch scheint es nicht, daß Platon früh sich am politischen Leben aktiv beteiligt habe. Wir müssen uns ihn im Umgang mit jener vornehmen Jugend Athens denken, die den Zauber ihrer Zeit in geistesfroher Geselligkeit genoß. Wieweit er je in die Auswüchse dieses oft gewiß übermütigen Treibens verwickelt war, wissen wir nicht: jedenfalls aber hat er niemals darüber den Sinn für den geistigen Lebensinhalt vergessen, den diese Jugend sich aneignen durfte. Seine Schilderung des Alkibiades ist vielleicht in gewissem Sinne eine Art von Selbstbekenntnis. Aber den Mittelpunkt dieser höheren Interessen bildete die glänzende Entwicklung der Dichtung, und wenn wir erfahren, wie ausgebreitet in jener Zeit die dilettantische Beschäftigung mit poetischen Versuchen war, so wird es uns nicht Wunder nehmen, zu hören, daß auch

Platon in epischer und dramatischer Form dieser Neigung reichlich gefrönt hat. Wie weit er es darin gebracht haben mag, können wir nicht bestimmen, und bei allem poetischen Reiz, den seine Schriften besitzen, kann doch niemand sagen, wieviel wir daran verloren haben, wenn er wirklich, wie berichtet wird, alle diese dichterischen Jugendsünden verbrannt hat, als er mit Sokrates bekannt geworden war.

Die intime Beziehung zu diesem genialen Sonderling bildet offenbar die große Epoche in Platons Jugendentwicklung. Wie sie im besonderen zustande gekommen ist, wissen wir nicht; aber die Bedingungen ihrer Möglichkeit sind leicht darzulegen. Sokrates war ein entschiedener Gegner des demokratischen Regiments; er, der Sohn eines armen Bildhauers, nicht aus Familientradition, sondern aus doktrinärer Überzeugung. Er fand, daß wenn man sonst im bürgerlichen Leben bei jedem Geschäft sich an den Sachkundigen wende, es das denkbar Törichtste sei, in den wichtigsten, in den öffentlichen Angelegenheiten die Entscheidung dem Los und (was schlimmer ist) der Wahl anheimzugeben, statt der Einsicht. So vereinigte ihn der Widerspruch gegen die Demokratie mit der aristokratischen Jugend, welche ihrerseits dabei von der angestammten Interessenpolitik nicht frei war, und es wurde kein Anstoß darin gefunden, wenn unter den ἄριστοι Sokrates die Einsichtigsten und Tugendhaftesten, seine Genossen aber den alten gesinnungstüchtigen Adel verstanden. Jedenfalls bestand der Kreis, der sich in eigenartiger Weise um Sokrates mit fröhlicher Lebensgemeinschaft und geistig gesteigerter Zusammengehörigkeit bildete, wesentlich aus Mitgliedern jener aristokratischen Jugend, und das hat ja zweifellos auch das Geschick des seltsamen Mannes in letzter Instanz mitbestimmt.

Auf diesem Wege hat vermutlich auch Platon seine Beziehungen zu Sokrates gefunden, die so tief und so innig geworden sind, wie sie überhaupt nur zwischen reifen Menschen verschiedenen Alters zu sein vermögen. Das Letzte und Individuellste eines solchen Verhältnisses entzieht sich selbst-

verständlich jeder historischen Erkenntnis: aber daß hier eine geistige Gemeinschaft höchster Art vorgelegen hat, dafür geben in Verbindung mit den zahlreichen, wenn auch zum großen Teil anekdotenhaften Berichten des Altertums in erster Linie Platons Schriften das entscheidende Zeugnis ab. Daß Sokrates der Wortführer in der größten Zahl der platonischen Dialoge ist, hängt zwar mit dieser künstlerischen Form und vielleicht mit allgemeineren Richtungen der gleichzeitigen Literatur zusammen: aber die Art, wie dabei neben der intellektuellen Überlegenheit der reine und hohe Charakter des Mannes überall in den feinsten und liebenswürdigsten Zügen zur Darstellung gebracht wird, ist der beste Beweis für eine den Tod überdauernde Hingebung und Liebe des Schülers, die eine fast religiöse Energie der Dankbarkeit und der Pietät erkennen lassen. Und wenn die „Apologie" eine Art von Parteischrift sein mag, so zeigen „Symposion" und „Phaidon", von denen namentlich der letztere Jahrzehnte nach des Meisters Tode geschrieben ist, jene weihevolle Erinnerung noch gesteigert und verklärt.

Fragen wir nun aber, was Platon diesem Verhältnis verdankt hat, so ist offenbar das Maß der theoretischen Lehren dabei sehr viel geringer als die Bedeutsamkeit der ethisch-politischen Richtung, die er von Sokrates empfing. Von ersteren war ja bei diesem selbst nichts Positives zu holen: nur die formale Neigung und Übung des dialektischen Denkens konnte sich dem Schüler mitteilen und besonders jene weittragende Forderung der begrifflichen Erkenntnis. Ihre metaphysische Bedeutung freilich hat diese wie ihre wissenschaftliche Brauchbarkeit gerade erst durch Platon gewonnen.

Weit wichtiger war es, daß die äußere Gleichheit der politischen Richtung sich zwischen beiden Männern zu einer Gemeinschaft der Lebensauffassung vertiefte, welche die höchsten Werte der Menschheit zu ihrem Inhalt hatte. Bei Platon erreichte der attische Weise, was ihm an Alkibiades der Hauptsache nach doch mißlungen zu sein scheint: den Gegensatz gegen die Demokratie von den Interessen der Person

und der Partei abzulösen und auf eine ethische Höhe zu heben — den politischen Ehrgeiz in den moralischen zu verwandeln und an die Stelle des Streites um Besitz, Macht und Ehre die gemeinsame Arbeit an den höchsten Aufgaben des Lebens zu setzen. Zweifellos war es Sokrates, der dem jungen Aristokraten die Augen darüber öffnete, daß auch von seiner Partei die Heilung des an Leib und Seele krankenden Staates nicht zu erwarten war; und die Erlebnisse um das Ende des peloponnesischen Krieges herum konnten diese Einsicht nur befördern. Aber erst durch Sokrates ging dem empfänglichen Geiste des Schülers der hohe Gedanke auf, daß es aus den Wirren der Zeit einen Ausweg nur dann gäbe, wenn das gesamte Staatswesen auf einen neuen Boden gestellt und zu seiner Grundlage statt des Interessenkampfs die sittliche Erziehung gemacht würde. Wie weit Sokrates selbst mit seiner praktischen Kritik und mit der humorvollen Bescheidung des Alters an die Durchführbarkeit solcher Ideale geglaubt hat, wird nie zu entscheiden sein: sicher aber ist, daß Platon von der Heiligkeit dieser Aufgabe in seinem ganzen Wesen erfaßt wurde und ihr sich mit der leidenschaftlichen Begeisterung hingab, die er später, obwohl vielleicht nicht sehr viel später in seinem „Gorgias" zum ergreifenden Ausdruck gebracht hat. Und nicht unmöglich ist es, daß dieser reformatorische Feuereifer des jugendlichen Genossen weit über die Grenzen hinausschoß, welche Sokrates sich mit seiner stillen und unscheinbaren Arbeit an der Klärung des Volksbewußtseins gesetzt hatte.

Dazu kam als ein Differenzpunkt zwischen beiden großen Individualitäten die Lebhaftigkeit einer positiv religiösen Überzeugung, die sich im Gegensatz gegen die kühle Skepsis des Sokrates bei Platon für seine ganze spätere Entwicklung so entscheidend erwies, daß wir allen Anlaß haben, sie auf jugendliche Einflüsse und Gewöhnungen, vielleicht auf Familientraditionen zurückzuführen. Jedenfalls tritt das Ideal einer sittlichen Reform des politischen Lebens bei Platon von Anfang an mit einer so stark religiösen Färbung auf, wie sie aus der Persönlichkeit des Sokrates nach der

Zeichnung, die nicht nur andere, wie Xenophon, sondern auch Platon selbst davon gegeben haben, nimmermehr abzuleiten ist. Die Beziehung auf das jenseitige Leben, welche für Platons Weltansicht und seine Beurteilung menschlicher Verhältnisse stets maßgebend gewesen ist, bildet ein unsokratisches Moment, das wir nur aus Platons intimen Beziehungen zu der religiösen Bewegung seiner Zeit ableiten können. Auch hierin allerdings sind wir lediglich auf Schlüsse aus indirekten Angaben und Vermutungen angewiesen: aber seit Erwin Rohde in seiner „Psyche" diese Verhältnisse in großen Linien untersucht und dargestellt hat, stehen wir darin auf festerem Boden, und Platon erscheint als das wesentliche Glied in einer großen Bewegung, durch welche die transzendenten Beziehungen, mit denen der griechische Mythos das Menschenleben durchflocht, ein festes und lehrhaftes Gefüge anzunehmen sich anschickte.

Es ist nicht zu entscheiden, zu welchen Zeitpunkten und in welchen Verhältnissen zuerst sich alle diese Einflüsse in Platons Geiste gekreuzt haben: die Stellung des jungen Mannes erscheint in der Hauptsache als ausgesprochene Jüngerschaft dem Sokrates gegenüber. Deshalb wurde er denn auch so tief und so folgenreich wie nur irgend einer von dem tragischen Geschick seines Lehrers betroffen. Daß der Prozeß, der mit dem Märtyrertod endete, einen stark politischen Charakter wenn nicht von Anfang an besaß, so doch in seinem Verlaufe und namentlich in seinen Folgen annahm, darf als zweifellos angesehen werden. Platon hatte daran äußerlich den Anteil, daß er sich für die Buße, zu der sich Sokrates bereit erklärte, mit Anderen zusammen verbürgen wollte. Ob es Tatsache ist, daß er, wie der „Phaidon" annehmen lassen will, durch Krankheit verhindert war, in den letzten Stunden des väterlichen Freundes an seiner Seite zu sein, bleibt dahingestellt: die zweifelhafte Angabe kann auch eine schriftstellerisch wohl begreifliche Fiktion sein.

Der politische Charakter des Prozesses tritt jedoch am deutlichsten darin zutage, daß ein großer Teil des sokratischen

Kreises es danach für geraten hielt, Athen zu verlassen und in dem gastlichen Hause des Eukleides zu Megara eine Zuflucht zu suchen. Dorthin hat sich auch Platon begeben. Es war im Jahr 399; aber von da an verläßt uns wieder für längere Zeit jede chronologische Sicherheit. Über die Dauer des Aufenthalts in Megara fehlt es an jeder Vermutung, und auch die Reihenfolge und die Ausdehnung der Reisen, die sich daran geschlossen haben, lassen sich nicht mehr genau bestimmen. Der Wahrheit am nächsten kommt wohl die Annahme, daß er zunächst, vielleicht ohne erst Athen wieder zu berühren, von Megara aus an die afrikanische Küste des Mittelmeeres ging, Kyrene und namentlich Ägypten besuchte, sodann um die Mitte des ersten Jahrzehnts des vierten Jahrhunderts wieder für eine nicht näher zu begrenzende Zeit in Athen lebte und von hier schon vor 390 zu seiner ersten Reise nach Sizilien und Großgriechenland (Unteritalien) aufbrach.

Mit nicht größerer Sicherheit läßt sich vermuten, was den besonderen Wert dieser Reisen für Platon ausgemacht haben mag. Ob irgend welche Beziehungen zu religiösen Kulten dabei obgewaltet haben, ist völlig ungewiß, und worin neben der allgemeinen Bereicherung seiner Welt- und Menschenkenntnis eine Förderung seiner wissenschaftlichen Bildung bestanden haben sollte, die ihm nicht auch literarisch zugänglich gewesen wäre, läßt sich kaum sagen. Naturwissenschaftliche Beobachtungen, zu denen überhaupt seine Anlage wenig neigte, hat er bei der damaligen Richtung seines Geistes schwerlich gesucht oder gesammelt. Wenn er dagegen in Kyrene den Umgang des berühmten Mathematikers Theodoros genossen haben soll, den er übrigens schon in Athen gekannt zu haben scheint und später in seinem „Theaetet“ verherrlicht hat, so ist daran jedenfalls soviel wahr, daß er in diesem Jahrzehnt sich auf das eingehendste mit mathematischen Studien beschäftigt, darin eine eigene, achtungswürdige Stellung erworben und ihre Bedeutung für seine philosophische Lehre zu erfassen angefangen hat. Damit waren dann zunächst auch wohl die wissenschaftlichen Anknüpfungen zwischen ihm und

den Pythagoreern gegeben, zu denen er in Großgriechenland und Sizilien vertraute Beziehungen gewonnen hat.

Wenn Platon wenige Jahre nach der Hinrichtung des Sokrates in seine Vaterstadt zurückkehrte, so fand er dort noch immer die siedende Leidenschaft der Parteikämpfe und in diese den Namen und die Person seines Meisters Sokrates hineingezogen vor. Auch damals ist er in aktive Politik offenbar nicht eingetreten; um so mehr scheint er in den politisch-literarischen Streit mit voller Energie eingegriffen und zugleich die ersten Versuche gemacht zu haben, um in den Mittelpunkt einer theoretischen Bewegung zu treten, die das sokratische Ideal durch wissenschaftliche Erziehung und religiöse Gesinnung zu verwirklichen suchte. Daß diese Tätigkeit schon damals die geschlossene Form einer organisierten Lehre angenommen habe, ist äußerst unwahrscheinlich: viel natürlicher ist es zu vermuten, daß Platon, ähnlich wie Sokrates, um sich eine Anzahl gleichgesinnter Genossen in freier Geselligkeit vereinigte und mit diesen die Umbildung erörterte, welche die Gedanken des sokratischen Kreises in seinem Kopfe zu gewinnen angefangen hatten.

Den Sinn dieser Umbildung erkennen wir aus den Schriften Platons, die wir etwa in diese Zeit zu verlegen haben: sie bewegt sich nach zwei Richtungen. Einerseits entwickelt sich aus der Ergänzung des sokratischen Philosophierens durch die teils positive, teils negative Wirkung sophistischer und namentlich protagoreischer Theorien und zum Teil vielleicht schon unter dem Einfluß der Mathematik, der Anfang einer zugleich dialektischen und metaphysischen Doktrin, die jedoch nur mehr angedeutet und gefordert als wirklich dargestellt und begründet wird. Andrerseits nimmt das ethisch-politische Ideal schon eine festere Gestalt an, und der Gegensatz gegen die verworrenen Zustände der Zeit treibt das Begehren, sie von der wissenschaftlichen Einsicht aus zu reformieren, zu heftiger, oft hoffnungsvoller, oft bitter gereizter Energie hervor. An manchen Stellen aber drängen sich schon zwischen die politische Agitation und die wissenschaftliche Untersuchung

eigenartige religiöse Dogmen ein, die zwischen beiden eine theoretische Vermittlung herbeizuführen bestimmt sind.

Diese Vereinigung wissenschaftlicher, ethisch-politischer und religiöser Interessen ist es möglicherweise gewesen, welche Platon zu seiner Fahrt in den westlichen Teil des griechischen Kulturlebens bestimmte: dort konnte er hoffen, bei den Pythagoreern nicht nur Förderung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen, sondern vielleicht auch tatkräftige Unterstützung seiner politischen Tendenzen zu finden, deren Aussichtslosigkeit auf dem heimatlichen Boden ihm mit den Jahren immer deutlicher geworden war. Der pythagoreische Bund war dort immer noch eine politische Macht. Er hatte, gegen Ende des sechsten Jahrhunderts begründet, während der leidenschaftlichen Kämpfe der folgenden Zeit mit wechselndem Glück die aristokratische Richtung vertreten, und wenn er mit dieser zusammen in den Verfassungsstreitigkeiten mehr und mehr zurückgedrängt worden war, so hatte er seine Bedeutung desto sicherer in den wissenschaftlichen und religiösen Tendenzen gefunden, die er mit den politischen von Anfang an vereinigte. Auch er trug ein reformatorisches Gepräge: er wollte die Volksherrschaft durch das Übergewicht geistiger Einsicht, sittlicher Bildung und religiöser Gesinnung brechen. In diesen praktischen Interessen lag die Einheit und der äußere Zusammenhalt des Bundes, während die wissenschaftliche Schule von ihren mathematischen Anfängen aus vermöge der Berührung mit den verschiedenen philosophischen Lehren des fünften Jahrhunderts in mancherlei Zweige auseinander gegangen war.

Zweifellos ist Platon, als er damals die Pythagoreer besuchte, auch ihren theoretischen Lehren und namentlich den Gedanken des Philolaos näher getreten, dessen Werk er für schweres Geld erworben haben soll: einen bedeutsamen Einfluß auf sein eigenes Denken hat er ihnen freilich offenbar erst sehr viel später gegönnt. Zunächst aber war die Verwandtschaft der politisch-religiösen Richtung entscheidend. Hierin nun schien sich dem Philosophen ein Feld der Wirksamkeit in Syrakus zu eröffnen.

In dieser Hauptstadt des griechischen Westens behauptete schon mehr als ein Jahrzehnt lang Dionysios unter wechselnden Geschicken die Alleinherrschaft: in der äußeren Politik gelang es ihm, sich mit den Karthagern ebenso wie mit den griechischen Staaten abzufinden, im Innern hielt er sich mit klugem Geschick über dem Spiel der Parteien, und zugleich wußte er seiner Herrschaft den Glanz künstlerischer und wissenschaftlicher Interessen zu verleihen. Jedenfalls war er eine bedeutende, eigenkräftige Persönlichkeit, und wenn Platon gelegentlich in seinen Schriften den Gedanken durchblicken läßt, die Herbeiführung des rechten Zustandes der menschlichen Gesellschaft sei schließlich nur von einem tatkräftigen und wohlberatenen Tyrannen zu erwarten, so ist es zu verstehen, daß er sich der Hoffnung hingegeben hat, durch Dionys seine idealen Pläne zu verwirklichen.

Den Zugang zu ihm fand er durch die pythagoreischen Kreise, denen in der Umgebung des Fürsten dessen Schwager Dion angehörte, der Führer der aristokratischen Partei am Hofe. Mit seiner Hilfe versuchte der Philosoph auf den Tyrannen einzuwirken, der ihn anfangs freundlich aufnahm. Aber dieser Versuch, über den wir nicht genauer unterrichtet sind, nahm ein böses Ende. Platon wurde verhaftet und als Kriegsgefangener dem spartanischen Gesandten ausgeliefert. Diese Tatsache beweist, daß es sich zwischen dem Philosophen und dem Tyrannen nicht bloß um sittliche Ermahnungen des ersteren und um überdrüssiges Mißfallen des letzteren gehandelt hat, wie die anekdotenhafte Überlieferung uns glauben machen will, sondern daß Platon in den Intrigen der Hofparteien auf Seite der aristokratischen Pythagoreer, wenn auch seinerseits mit noch so idealen Absichten, eine Rolle gespielt und sich politisch kompromittiert haben muß. Jedenfalls hat er aus der üblen Lage, als kriegsgefangener Sklave verkauft zu werden, durch freundschaftliche Verwendung — man spricht von einem kyrenaischen Philosophen namens Annikeris — befreit werden müssen.

Der Versuch praktischer Politik war gescheitert, und als

Platon (etwa um 388) in seine Heimat zurückkehrte, war er von solchen Neigungen zunächst so gründlich geheilt, daß er, so lebhaft ihm das sozial-politische Ideal noch immer vorschwebte, doch seine ganze Tätigkeit ganz auf die wissenschaftliche Lehre richtete. Damals gründete er seine Schule, die Akademie, nicht mehr als einen lockeren Freundeskreis zu geselligem Umgang, sondern als einen festen Verband zu gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit. Ihre Leitung und Organisation wurde sein eigenstes Lebenswerk, und gegen diese unmittelbare Wirkung auf seine Genossen und Schüler ist selbst seine literarische Tätigkeit in den beiden nächsten Jahrzehnten entschieden zurückgetreten, ja sie erscheint seiner Absicht nach prinzipiell nur als künstlerischer Nachklang zu der Arbeit und dem Erfolge des mündlichen Verkehrs, des Unterrichts und des gemeinsamen Forschens. In dieser Wirksamkeit von Person zu Person hatte Platon das seinem Wesen entsprechende Feld gefunden, und er hat es in der glücklichsten Weise angebaut: bis an seinen Tod ist diese Lehrtätigkeit der wahre Inhalt seines Lebens gewesen. Die Schule ersetzte ihm die Familie, die er nicht gründete, und die öffentliche Wirksamkeit, auf die er in Athen dauernd verzichtete.

Wie tief aber trotz alledem der Trieb des politisch-religiösen Reformatorentums in ihm wurzelte, erkennen wir daraus, daß er mitten aus der stillen Arbeit der Wissenschaft heraus als schon betagter Mann sich in neue Abenteuer auf dem westlichen Schauplatze einließ. Er war fast sechzig Jahre alt, als (368) Dionys starb und die Herrschaft seinem gleichnamigen Sohne hinterließ. Sogleich hatte Dion, der Oheim des jungen Fürsten, die Gelegenheit benutzt, um Einfluß auf die Regierung zu gewinnen; die pythagoreische Partei in ganz Sizilien und Unteritalien gewann neue Hoffnung und Bedeutung, und Platon folgte der Einladung, mit seinem Rat in diese Bewegung einzugreifen. Auch scheint er auf das unselbständige Gemüt des jugendlichen Herrschers einen großen Eindruck gemacht zu haben: denn selbst als Dion bald darauf von der Gegenpartei verdrängt und von Dionys verbannt wurde, ließ dieser den

Philosophen unbehelligt, aber freilich auch erfolglos heimkehren.[1])

Aber selbst diese Erfahrung schreckte Platon nicht ab, die Sache noch einmal zu versuchen. Die Akademie war mit dem pythagoreischen Bunde in immer nähere Beziehungen getreten; Dion wählte eine Zeit lang Athen zu seinem Aufenthalt, und wie er selbst, so verkehrten auch andere Pythagoreer in dem platonischen Kreise. Auf ihren Antrieb entschloß sich der Philosoph im Jahre 363 oder etwas später zu einer dritten sizilischen Reise, deren nächster Zweck die Aussöhnung von Dion und Dionys war. Allein wenn der eitle Fürst den berühmten Mann der Wissenschaft zunächst wieder mit allem Prunk aufnahm, so kam es an den politischen Fragen sehr bald zum Bruch. Diesmal geriet Platon von neuem in direkte Gefahr und entging ihr mit knapper Not durch den Einspruch der Regierung von Tarent, die unter Führung des der Akademie befreundeten Archytas in den Händen der Pythagoreer war.

Von da an scheint Platon sich aller politischen Eingriffe enthalten zu haben. Von einer Beteiligung an den Kämpfen um Syrakus, bei denen Dion zwar den Tyrannen stürzte, aber auch selbst seinen Untergang fand, ist nichts überliefert, obgleich sie noch in die Lebenszeit des Philosophen fallen. Daß er die Beziehungen, welche sich später zwischen der Akademie und dem makedonischen Königshofe anknüpften, nicht ungern gesehen hat, ist zwar nur Sache der Vermutung, aber an sich nicht unglaublich: die Zerrüttung der aristokra-

---

[1]) Über die Einzelheiten ist auch bei der zweiten und dritten sizilischen Reise nichts festzustellen: die allgemeinen Verhältnisse und Motive sind durch den 7. der sog. platonischen Briefe wohl ziemlich authentisch klargelegt. — Die antike Überlieferung würzt die Erzählung durch Anekdoten über das Zusammentreffen Platons mit dem sophistischen Weltmann Aristippos am Hofe des Dionys. An sich nicht unmöglich, kann es doch um so weniger für gesichert angesehen werden, als dabei nicht einmal klar wird, ob der ältere oder der jüngere Dionys gemeint ist.

tischen Parteien mußte die prinzipiellen Gegner der Demokratie schließlich in die Arme der Monarchie treiben. Freilich ist dann auch diese ganz andre Wege gegangen, als sie die Phantasie des großen Idealpolitikers vorgezeichnet hatte.

Im Kreise der Akademie hat Platon sein Leben geendet: geliebt und bewundert stand er inmitten der jüngeren Generation, die ihm, auch wo sie neue Richtungen des Denkens und Forschens einzuschlagen sich anschickte, den Tribut des Dankes und der Verehrung darbrachte. Es war ihm vergönnt, mit ungebrochener Rüstigkeit in Wort und Schrift bis zum Ende tätig zu sein: den Achtzigjährigen soll der Tod bei einem Hochzeitsmahle sanft hinweggeführt haben (347).

Und trotzdem bleibt gegenüber dem gesamten Verlauf dieses in friedlichem Wirken auslaufenden Lebens der Eindruck bestehen, daß es seiner gewaltigen Persönlichkeit nicht zuteil wurde, ihrem innersten Triebe genug zu tun und ihr reines Wesen auszuleben. Hohe sittliche Zwecke erfüllen seine Seele, vor ihm schwebt das Ideal einer Neugeburt seines Volkes: geläutert in der ernsten Arbeit des Denkens, drängt ihn die politische Leidenschaft zu rettender und schöpferischer Tat. Das ist der Stachel, der ihn getrieben hat sein Leben lang. Aber dieser sittlich begeisterten Schaffenslust ist die Fähigkeit des realpolitischen Gestaltens versagt — versagt nicht nur durch die Ungunst der äußeren Umstände, in denen er keine geeignete Stätte seines Wirkens finden kann, sondern versagt auch durch seine eigne Natur, durch die Mischung der Eigenschaften in seiner Individualität. Wohl ist er rücksichtslos in der Kritik und im Angriff, er besitzt die Kraft des Hasses gegen das, was er als gemein und verwerflich erkannt hat, und selbst an Gewalttätigkeit fehlt es seinem Denken und Wollen nicht. Aber zu hoch liegen seine Ideale über der alltäglichen Wirklichkeit, und zu fein und vornehm ist sein Innenleben gestaltet, als daß er die realen Mächte des Lebens siegreich unter seinen Willen zu beugen verstünde: so oft er versucht, tätig zu ihnen herabzusteigen, zerschellt seine Kraft daran. Er ist ein durch und durch politischer Denker, aber

kein Staatsmann: es erfüllt ihn die Sehnsucht nach mächtig gestaltender Wirksamkeit, aber er ist kein Mann der Tat.

Dieser Zwiespalt seines Wesens und Lebens ist nie völlig aufgehoben worden, obwohl er dafür die glücklichste Lösung fand. In den lichten Höhen des Denkens waren ihm die Ideale erstanden, die er durch politische Tat nicht zu verwirklichen vermochte: was ihm übrig blieb, war, durch stille Arbeit an seinen Genossen und Schülern die Erkenntnis und die Gesinnung zu pflegen, aus der einmal das bessere Leben der Menschheit, das er ahnte, hervorsprießen konnte. Und in eben dieser Arbeit des Erkennens ebenso wie in der künstlerischen Gestaltung ihrer Ergebnisse klärte sich die Leidenschaft des Propheten zu der heiteren Ruhe des Denkers ab: sie blieb als tiefster Lebenstrieb wirksam und brach immer wieder mit vulkanischer Gewalt durch; aber gerade in dieser Verbindung eines kraftstrotzenden Bedürfnisses nach Handlung und Wirkung mit der bändigenden Macht des wissenschaftlichen und künstlerischen Geistes besteht der Reiz von Platons Persönlichkeit. Deshalb entfaltet sich ihr ganzes Wesen in der Eigenart seines geistigen Wirkens: seine Tat ist seine Lehre.

II. Der Lehrer.

Für die geschichtliche Auffassung erscheint Platon in erster Linie als der große Schriftsteller, derartig, daß man in dieser seiner eindrucksvollen Leistung unwillkürlich das Wesentlichste seiner Wirksamkeit zu sehen geneigt ist: aber er selbst belehrt uns darin (ausdrücklich namentlich im „Phaidros"), daß er die geschriebene Rede nur als künstlerische Nachbildung der gesprochenen gelten lassen und seine eigenste Tätigkeit in der lebendigen Wirkung der mündlichen Lehre suchen wollte.

Es wird kein Zweifel sein, daß diese Auffassung des Philosophen mit der Art zusammenhängt, die er von Sokrates gelernt hatte. In der jahrelangen Verbindung mit ihm hatte Platon den Segen einer unmittelbaren geistigen Lebensgemeinschaft an sich selbst erfahren, und dem gereiften Schüler mochte es als beste Aufgabe erscheinen, ein Gleiches auch seinen Genossen und Jüngern zu bieten. Nicht nur um die Mitteilung und Aneignung von Ansichten und theoretischen Auffassungen handelte es sich ja dabei, sondern um die Erweckung und Bekräftigung von Überzeugungen und Willensrichtungen.

Zugleich aber beruhte diese eigenartige Verkehrsweise auf einem tieferen Grunde: sie wurzelte in dem Bewußtsein jener höheren Vernunfteinheit, die sich über dem Wechselspiel individueller Meinungen erheben sollte — in jenem wahrhaft philosophischen Triebe, der über alle einzelnen Meinungen und Interessen hinaus zu dem Ewigen und Wandellosen führen sollte. Was bei Sokrates ein unbefangener Ausfluß seiner genialen Natur gewesen war, das wurde bei Platon zur bewußten Lebensgestaltung; er knüpfte dieses Prinzip an die letzten Zusammenhänge seiner dadurch selbst

bestimmten Weltanschauung, und er hob auf diese Weise seine eigne Tätigkeit auf eine metaphysische Höhe.

Nichts vielleicht in Platons Darstellungen ist so echt und rein sokratisch wie seine Schilderung der weihevollen Vereinigung, welche die getrennten Menschenseelen im Erkenntnistriebe finden. Im „Phaidros", im „Symposion" hat er dies edelste Bekenntnis abgelegt. Die Verbindungen männlicher Persönlichkeiten, welche das Griechentum kannte, erscheinen hier in höchster, sublimster Vervollkommnung. Aus der Freundschaft gleichstrebender Genossen, aus der Lebensverbindung ebenbürtiger Charaktere fällt, wie es schon in dem frühen Dialog „Lysis" angebahnt war, alles Utilistische praktischer Interessen fort, die φιλία wird zu einer Wechselwirkung sittlicher und intellektueller Förderung: und von jener eigenartigen Beziehung zwischen dem reifen Manne und dem aufblühenden Jüngling, die der griechischen Sitte geläufig war, wird bei Platon wie bei Sokrates der gemeine und sinnliche Nebengeschmack abgestreift, und es bleibt auch hier nur ein geistiges Verhältnis des Gebens und Nehmens, des Anregens und Entfaltens übrig. Durch die Gemeinschaft des Denkens und Wollens ineinander die Wahrheit zu erzeugen, das ist für Platon der Inbegriff aller Freundschaft und Liebe, worin Menschen miteinander sich verbinden sollen. Aus dieser Vereinigung des Sterblichen erwächst in immer neuem Leben das Unsterbliche.

Das ist der Sinn der „platonischen L i e b e", der Lehre vom ἔρως, worin sich das tiefste Motiv des Philosophen ausgesprochen hat. Wie er sie mit seinen allgemeinen metaphysischen Theorien in Einklang gebracht hat, kann erst später dargestellt werden: zunächst tritt sie uns als das Lebensprinzip entgegen, das Platon dazu führte, in der gemeinsamen Arbeit der Wissenschaft mit seinen Genossen und Schülern den höchsten Zweck und Inhalt seiner Tätigkeit zu suchen.

Wenn sich dieser hohe Sinn der wissenschaftlichen Lebensgemeinschaft anfangs auch um Platon in der sokratischen Form freier Geselligkeit entwickelt hat, so scheint es, daß

nach der ersten sizilianischen Reise der Schaffenstrieb des Philosophen, der sich in der Politik zur Untätigkeit verurteilt sah, sich der festen Gestaltung und planvollen Leitung seiner Schule zugewendet hat. Damals gab er ihr den äußeren Halt in dem Haine Akademos, dem sie ihren Namen verdanken sollte, und den inneren Zusammenhang eines geordneten Lehrganges: sie wurde zu einem rechtlich geschlossenen Verein und zu einer Kultgenossenschaft (θίασος), für welche nach mancherlei Anzeichen der apollinische Kult im Mittelpunkte stand. Damals auch schrieb er, wie wir annehmen dürfen, als eine Art von Programm seinen „Phaidros", der die neue Schule im Gegensatz zu den Rednerschulen als eine Pflegstätte wissenschaftlicher Arbeit, religiöser Gesinnung und sittlich-politischer Erziehung darstellte.

Von den besonderen Einrichtungen, die Platon in der Akademie traf, sind wir auffallend wenig unterrichtet. Die Mittel zum Ankauf des Gymnasiums und des zugehörigen Parks scheint er selbst aus seinem Vermögen, vielleicht mit Unterstützung von Freunden, bestritten zu haben. Die Zugehörigkeit der Mitglieder war an äußere Leistungen nicht gebunden; der Unterricht war unentgeltlich. Das schloß nicht aus, daß Einzelne dem Vereine Stiftungen machten, und so wird sich allmählich das Vermögen angesammelt haben, das der Akademie später gehörte: insbesondere sind wohl auch auf diesem Wege die Bibliothek und die Sammlungen entstanden, welche der gelehrten Tätigkeit der Schule schon zu Platons Lebzeiten und namentlich in der Folge dienten.

Die Verfassung der Schule war die einer freien Kultgenossenschaft: an ihrer Spitze stand selbstverständlich, so lange er lebte, der Stifter selbst, später ein Schulhaupt, das nach Empfehlung des Scheidenden von den Mitgliedern, wie es scheint, auf Lebenszeit gewählt wurde. Wir besitzen die Liste dieser Scholarchen der Akademie zwar nicht lückenlos, aber doch vollständiger als für irgend eine andere Schule der antiken Philosophie bis zu der Aufhebung der Genossenschaft,

welche durch ein Dekret des Kaisers Justinian, nach neunhundertjährigem Bestande, im Jahre 529 n. Chr. erfolgte.

Auch von der Art des Unterrichts in der Akademie können wir uns nur im allgemeinen eine Vorstellung machen. Zunächst hat Platon zweifellos in breitester Ausdehnung jene sokratische Methode angewandt, welche darauf hinauslief, durch fortgesetztes Fragen den Jünger an der Meinung, die er zuerst naiv geäußert, irre zu machen, ihn von der Unbegründetheit und Unsicherheit seiner mitgebrachten Ansicht gründlich zu überzeugen, zum Eingeständnis seines Nichtwissens zu zwingen und dann womöglich die Wahrheit geschickt aus ihm herauszufragen. Wenn wir nach Platons Dialogen über seinen mündlichen Unterricht urteilen dürfen, so ist es häufig zunächst bei dem negativen Ergebnis geblieben, das den Stachel weiteren Forschens in der Seele des Schülers zurücklassen sollte: oft aber ist das katechetische Verfahren auch auf die positive Herausarbeitung der rechten Einsicht gerichtet gewesen. Als Beispiele der ersteren Art können mehrere der früheren Schriften des Philosophen gelten, insbesondere der „Lysis" und am meisten der „Protagoras". Von der positiven Kraft der sokratischen Methode mag als glänzendstes Zeugnis die Stelle im „Menon" erwähnt werden, wo von der Aufgabe her, die Seite des Quadrats zu finden, welches doppelt so groß sein soll als ein gegebenes, aus einem jungen Sklaven der pythagoreische Lehrsatz herausgefragt wird.

Je größer aber die Anzahl der Schüler und je reifer und selbständiger die Zuhörer wurden, um so weniger konnte es Platon vermeiden, zu der Lehrform zusammenhängender Vorträge und, wie wir heute sagen würden, eigentlicher Vorlesungen überzugehen. Daß dies, namentlich in seinem Alter, geschehen ist, geht daraus hervor, daß einige dieser Vorlesungen von Aristoteles und andern Schülern herausgegeben wurden, und in Platons eigner Schriftstellertätigkeit wird es dadurch angedeutet, daß die spätesten Dialoge wie „Timaios" und die „Gesetze" in der Hauptsache fortlaufende Vorträge

darstellen, denen gegenüber der Dialog auf eine schematische, minimale Bedeutung herabgesetzt erscheint.

Doch läßt sich sehr wohl denken, daß diese verschiedenen Lehrarten in der Akademie nebeneinander bestanden, die eine mehr für den elementaren, die andere für den höheren Unterricht. Denn die Mitglieder der Schule sind offenbar sehr verschiedenen Alters und ebenso verschiedener intellektueller Entwicklung gewesen.

Manche sind, wie wir es z. B. von Aristoteles wissen, bei noch sehr jungen Jahren in die Akademie eingetreten. Für solche mochten zunächst die logischen Übungen nach sokratischer Methode eingerichtet sein. Es galt Begriffe zu bestimmen, zu unterscheiden, einzuteilen, Begriffsverhältnisse festzustellen. Die unter Platons Namen erhaltenen Definitionen und Diäresen deuten auf solchen Schulbetrieb hin. Fast als pedantische Karikatur dieser Art von dialektischen Übungen erscheinen die dichotomischen Ketten, vermöge deren die Begriffe des „Sophisten" und des „Staatsmannes" in den gleichnamigen Dialogen gesucht werden. Auch die Komiker Athens haben sich, wie es scheint, eine Persiflage dieser in der Akademie üblichen Definiererei nicht entgehen lassen.

Anders stand es mit den älteren Männern, welche der Akademie dauernd oder vorübergehend angehörten. Unter den letzteren führt die Überlieferung eine bemerkenswerte Anzahl von Persönlichkeiten auf, die als Tyrannen oder aristokratische Tyrannengegner, als Gesetzgeber ihrer Städte oder wirksame Parteiführer eine politische Rolle gespielt haben, und wenn auch viele dieser Angaben erfunden sein mögen, so ist doch im Ganzen kein Zweifel darüber, daß Platons Verein, namentlich solange er selbst an der Spitze stand, eine ausgesprochene politische Tendenz hatte und als intellektueller Mittelpunkt für alle Gegner der Demokratie gelten mochte: er wahrte diese Stellung gerade dadurch, daß er sich in Athen selbst aller Beteiligung an der praktischen Politik prinzipiell enthielt.

Mit solchen Freunden hat man nun in der Akademie

offenbar weniger wissenschaftliche als sozial-politische Fragen erörtert, und sie haben zum großen Teil an den philosophischen Bestrebungen der Genossenschaft nur so weit Anteil gehabt, als sie selbst sich einige Bildung zu erwerben und damit einen Nimbus für ihre politische Stellung zu gewinnen wünschten.

In vorübergehendem, aber deshalb auch vermutlich loserem Verkehr mit der Akademie finden wir ferner auch Gelehrte, die schon sonst eine eigne und angesehene Bedeutung hatten. Zu ihnen dürfen wir besonders den Pythagoreer Archytas und den Astronomen Eudoxos, auch wohl den Polyhistor Herakleides Pontikos rechnen. Sie können nicht eigentlich als Schüler Platons bezeichnet werden, und, wenn sie sich in ihren Lehren vielfach mit ihm berührten, ja sogar ihrerseits, wie es bei Eudoxos unzweifelhaft ist, in einzelnen Fragen auf ihn einwirkten, so gingen sie andrerseits auch ihre eignen Wege.

Daneben hatte die Akademie ihren dauernden Bestand von Mitgliedern, und es machte sich mit der Zeit von selbst, daß die älteren und reiferen von ihnen den Unterricht der zahlreicher zuströmenden Jugend zum Teil übernahmen und bei Platons Oberleitung je nach Neigung und Fähigkeit der einzelnen unter sich teilten. Zu solchen Männern, die in der Akademie selbst aus Schülern zu Lehrern heranwuchsen, gehörten in erster Linie Speusippos, der Neffe des Philosophen, und Xenokrates von Chalkedon, die nach Platons Tode hintereinander das Amt des Scholarchen bekleideten; dazu gehörten wohl auch Menedemos aus Pyrrha, Philippos von Opus und ganz besonders Aristoteles. Dieser hat der Akademie zwei Jahrzehnte lang angehört: von ihr aus begann er seine schriftstellerische Laufbahn, worin er sich anfangs nach Form und Inhalt durchaus an Platon lehnte; in ihrem Rahmen hat er noch zu dessen Lebzeiten nicht nur rhetorische, sondern auch andere wissenschaftliche Vorträge gehalten.

Es wäre natürlich, wenn bei solcher Ausdehnung des Betriebes es zwischen den selbständiger werdenden Lehrern der Akademie gelegentlich zu Reibungen gekommen wäre,

und es ist wohl glaublich, daß Platon bei der Rückkehr von der dritten sizilischen Reise Mißhelligkeiten auszugleichen hatte, die inzwischen unter seinen Stellvertretern ausgebrochen waren. Das Nähere jedoch, was darüber berichtet wird, ist ebenso ungewiß, wie die gehässigen Erzählungen, die im Altertum über Zwistigkeiten zwischen Platon und Aristoteles verbreitet waren. Gerade des letzteren Schriften liefern den Beweis, daß selbst dauernde und tiefgehende Abweichungen von der Lehre des Meisters mit der Pietät des großen Schülers vereinbar blieben.

Freilich ist nicht zu verkennen, daß Platon selbst mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit und der Autorität des Schulhauptes für die Einheit und Reinheit der Lehre in seiner Akademie eingetreten sein wird. Ihm war es damit heiliger Ernst: es war ihm nicht um Ansichten, sondern um Überzeugungen zu tun. Seine Schriften zeigen, daß er schon früh zu den Eiferern gehörte, die geneigt sind, den Gegensatz der Meinungen in den sittlicher Richtungen umzudeuten und im Gegner den ethischen Widersacher zu wittern: war er doch davon durchdrungen, daß die rechte Einsicht notwendig mit dem rechten Wollen verbunden sei und daß in der Unwissenheit auch das Böse wurzele. Da ist es wohl zu verstehen, daß diese Art im Alter noch schroffer zutage trat und daß es ihm schwer werden mochte, Widerspruch zu ertragen. Wie er in solchem Falle zürnen und wettern konnte, das sehen wir in dem zehnten Buch der „Gesetze" an der Abkanzlung eines jungen Atheisten. Es ist das reizvollste und charakteristischste Stück des greisen Lehrers: in unvergleichlicher Eigenart verbindet sich hier das immer noch lodernde Feuer der Jugend mit der Härte des Mannes und der Überlegenheit des Alters. Wir glauben gern, daß, der das schrieb, stramme Ordnung hielt bis ans Ende.

Wie weit nun Platon den Unterricht sachlich gliederte und organisierte, ist uns nicht bekannt. In seinen Schriften bietet er mehrfach einen pädagogischen Aufbau der Disziplinen, und charakteristisch ist dabei der propädeutische

Wert, welcher der Mathematik für die eigentliche Philosophie beigelegt wird. Wir werden mit der Annahme nicht fehlgehen, daß die Ordnung des Studiums in der Akademie einen ähnlichen Gang einhielt.

Dabei wird es durch die Reihenfolge der platonischen Schriften und das Verhältnis der Schüler zum Meister wahrscheinlich, daß Studium und Unterricht in der Akademie mit der Zeit immer mehr einen gelehrten Charakter angenommen haben, von den dialektischen Übungen und den ethisch-politischen Reflexionen zu naturwissenschaftlichen und historischen Untersuchungen fortgeschritten sind und sich so über den ganzen Umfang auch der besonderen Wissenschaften ausgebreitet haben. Dies brachte offenbar schon das Bedürfnis der zahlreichen, von verschiedenen Anlagen und Interessen herkommenden Mitglieder der Schule mit sich.

Wie weit es dabei Platon selbst zu einer systematischen Einteilung, Scheidung und Anordnung der Wissenschaften gebracht hat, wissen wir nicht. Ansätze dazu zeigen sich in den Schriften gelegentlich; aber vielleicht ist die strenge Sonderung der Gegenstände erst ein Werk des Aristoteles und von der Akademie später aus dessen selbständiger Schule, dem Lyceum, übernommen worden. Zwar soll von den Akademikern die Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik (wir würden heute etwa sagen in Logik, Metaphysik und praktische Philosophie) eingeteilt worden sein: aber diese Gliederung wird von Platon selbst niemals ausgesprochen, und auf seine eigne Lehre kann sie nur hinterher angewendet werden.

Wollten wir überhaupt nur nach Platons Werken gehen, so könnte es scheinen, als ob es mit einer methodischen Gliederung und Anordnung der Unterrichtsgegenstände bei ihm noch nicht allzu weit gekommen wäre; und jedenfalls ist ihm darin Aristoteles sehr überlegen gewesen. Dessen Lehrschriften, wie sie uns erhalten sind, beruhen auf einer strengen systematischen Einteilung der Wissenschaften und halten diese durchgängig ein. Bei Platon dagegen verweben sich in der weitaus größten Anzahl der Dialoge die verschiedenen Probleme

und Motive mit so phantasievoller Lebendigkeit, daß sich an die ursprüngliche Frage Untersuchungen aus den mannigfachsten Regionen anschließen. Die Zuteilung zu einem bestimmten Gebiet ist bei einigen Dialogen nach dem Vorwiegen des einen oder des anderen Interesses möglich, bei wenigen eindeutig bestimmt, bei anderen dagegen fast unmöglich. Diese freie Verschürzung der Gedankengänge braucht aber darum noch nicht der akademischen Lehre eigen gewesen zu sein; denn sie hängt wesentlich mit dem künstlerischen Charakter des literarischen Schaffens bei Platon zusammen.

III. Der Schriftsteller.

Wenn es schon eine in der Geschichte seltene Erscheinung ist, daß ein Mann von so ausgesprochener politisch-sozialer und religiöser Parteirichtung, wie es Platon sein Leben lang war, zugleich auf den reinen Höhen wissenschaftlicher Forschung und Lehre heimisch ist und eine schöpferische Energie in der abstrakten Arbeit der Begriffe entfaltet, so ist es um so bewunderungswürdiger, daß es demselben Manne gegeben war, diesen Inhalt seines Wollens und Denkens in künstlerisch vollendeter Form zu gestalten. Dies aber ist tatsächlich der intimste Sinn seiner Schriften. Sie sind Erzeugnisse der dichterischen Phantasie, in denen die politisch-religiösen Ideale und die wissenschaftlichen Gedanken zu lebendigen Gestalten geformt sind und uns in höherer, verklärter Wirklichkeit entgegentreten.

Darum zeigen Platons Werke, seiner wunderbaren Individualität entsprechend, eine in der Literaturgeschichte niemals wiederholte Vereinigung sonst einander ausschließender Merkmale. Sie sind — als Ganzes betrachtet — auf der einen Seite Tendenzschriften im höchsten Sinne des Worts, sie wollen für eine neue Lebensansicht und Lebensrichtung begeistern; sie sind auf der andern Seite wissenschaftliche Untersuchungen ersten Ranges, sie behandeln die tiefsten Probleme der Welterkenntnis in scharf geschliffenen Begriffsentwicklungen: und sie sind zugleich Kunstwerke von unvergleichlicher Schönheit, Dichtungen von bezauberndem Reiz der sprachlichen Form und der inneren Komposition. Platon hat hierin das Höchste erreicht: die praktische und die theoretische Seite seines Wesens vereinigen sich in ästhetischer Vollendung. Im Künstler versöhnen sich der Reformator und der Denker.

In diesem Sinne bilden seine Werke einen der höchsten Typen menschlicher Vernunftbetätigung. Bei der Mehrzahl der großen Philosophen bewundern wir, wie an Aristoteles, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, in der Hauptsache den wissenschaftlichen Geist, — bei einigen, wie bei Fichte und Comte, verknüpft er sich mit dem Pathos des Prophetentums, — bei anderen, wie bei Descartes, Schelling und Schopenhauer, mit der künstlerischen Schönheit der Darstellung: die Vereinigung aller drei Momente ist das Einzigartige an Platon.

Die ideale Höhe dieser Selbstentfaltung erreicht Platon in seinen reifsten Werken, insbesondere der „Politeia"; in den übrigen überwiegt je nach ihrem Anlaß und ihrem Zweck das eine oder das andere jener Momente; aber die Gesamtheit seiner schriftstellerischen Leistung macht wieder den Eindruck ihrer vollkommenen Ausgleichung.

Das ist auch der Grund dafür gewesen, daß, als die historische Forschung den Werken Platons sich genauer zuwendete, zunächst die Ansicht entstand, die Gesamtheit seiner Schriften müsse als ein nach einheitlichem Plane entworfenes und ausgeführtes Ganzes betrachtet werden — sei es nun, daß man dessen s y s t e m a t i s c h e n Gesamtzweck in der didaktisch geordneten Entwicklung eines Systems der Philosophie suchte, dessen Grundzüge von Anfang an festgestanden haben sollten (wie es Schleiermacher auffaßte), oder daß man als den gemeinsamen Inhalt die allseitig sich abrundende Schilderung des Sokrates ansah (wie Munk u. A.).

Für solche einheitliche Auffassung scheint zunächst die gleichmäßige Form dieser Schriften zu sprechen. Sie sind, mit Ausnahme der „Apologie", bei der es sich von selbst verbot, sämtlich Dialoge. Aber diese Darstellungsweise gehört durchaus nicht Platon allein; sie ist eine weit verbreitete Kunstform gewesen, und wir dürfen nicht einmal Platon als ihren Urheber betrachten. Insbesondere ist sie dem gesamten Umkreise der durch Sokrates bestimmten Literatur umsomehr eigen gewesen, als man sich dadurch unmittelbar an die dem attischen Weisen geschichtlich eigentümliche Art des Wirkens und Denkens anschloß.

Damit hängt es denn auch zusammen, daß in den platonischen Dialogen fast durchgängig Sokrates die Hauptfigur ist, der die Leitung des Gesprächs zufällt und die wesentlichen Ergebnisse in den Mund gelegt werden. Doch ist, wie die Bedeutung der dialogischen Form, so auch die Stellung des Sokrates keineswegs überall die gleiche. In dem letzten Werke Platons, den „Gesetzen", fehlt Sokrates ganz; aber schon in den beiden vorhergehenden Schriften tritt er nur in der Einleitung auf, um die Vorträge von „Timaios" und „Kritias" zu veranlassen. Selbst unter den frühren Dialogen finden wir im „Protagoras" einen, worin Bedeutung, Licht und Schatten zwischen Sokrates und seinem Gegner ziemlich gleich verteilt sind. Auch wäre es immerhin sonderbar anzunehmen, daß, wenn das „literarische Porträt" des Sokrates der Hauptzweck von Platons Werken gewesen wäre, er jenem gerade dafür alle die Lehren untergeschoben hätte, von denen wir wissen und die Zeitgenossen noch viel sicherer wissen mußten, daß sie eben nicht sokratischen, sondern platonischen Ursprungs waren. Sehr viel wahrscheinlicher ist es, daß Platon, wie es auch andere, z. B. Xenophon taten, durch die Stellung, welche er in seinen Dialogen dem großen Meister einräumte, in der Hauptsache nur zum Ausdruck bringen wollte, daß er sich für dessen wahren Schüler und seine Lehre für die rechte Ausführung von dessen Absichten hielt. Seine Behandlung des Sokrates ist im Ganzen, schriftstellerisch betrachtet, nicht Zweck, sondern Mittel. Gewiß ist im einzelnen das Motiv, die Persönlichkeit des verehrten Lehrers in ihrer reinen, edlen Hoheit zu schildern und von Entstellungen zu reinigen, für Platon maßgebend gewesen, und gerade darin zeigt sich die Treue des Jüngers, daß dies nicht bloß in den frühen apologetischen Schriften, sondern im vollsten Maße noch in den durch Jahrzehnte davon getrennten gewaltigsten Werken wie „Symposion" und „Phaidon" zutage tritt; aber selbst in diesen verknüpft sich die warme Darstellung der Persönlichkeit des Sokrates mit der Entwicklung von Lehren, in denen Platon weit über ihn hinausgeht. Das letzte Interesse ist auch hier

nicht das persönliche, sondern das sachliche: die Meisterschaft des Schriftstellers besteht nur darin, die Person als die vollendete Verkörperung der Lehre erscheinen zu lassen.

Was nun diese sachliche Einheit der platonischen Schriften anlangt, so ist es freilich keine Frage, daß hier die „Ideenlehre" den Mittelpunkt bildet: auf sie leiten die einen Dialoge mit geringerer oder größerer Annäherung hin; sie wird in anderen dargestellt und begründet, in noch anderen ausgebreitet und angewendet. Dabei erscheinen an einigen Stellen Verheißungen, die später erfüllt, zum Teil freilich auch nicht erfüllt werden; und andrerseits Andeutungen, die nur als Rückweise auf frühere Darstellungen aufzufassen sind. Allein daraus zu schließen, daß alle diese Schriften von vornherein einheitlich geplant gewesen seien, würde zu sehr künstlichen und unwahrscheinlichen Annahmen nötigen. Platons literarische Tätigkeit hat, wenn nicht schon zu Sokrates' Lebzeiten, so jedenfalls sehr bald nach dessen Tode begonnen und bis an sein Ende gedauert, sich also über volle fünfzig Jahre erstreckt. Es ist ebenso schwer sich vorzustellen, daß der junge Philosoph schon vor dem dreißigsten Jahre, als er noch ganz unter dem Eindruck des Sokrates stand, mit den Grundgedanken seines eigenen Systems fertig gewesen wäre, wie daß er ein halbes Jahrhundert lang daran nichts Wesentliches geändert hätte. In der Tat aber zeigt sich bei eingehender Untersuchung, daß seine Schriften auch in den wichtigsten Punkten tiefgehende Differenzen der Auffassung enthalten, die keineswegs nur aus Unterschieden der Stimmung und der Darstellungsweise erklärt werden können.

Sehr viel natürlicher ist deshalb die seit K. F. Hermann und Grote zur Geltung gekommene Ansicht, daß die Schriften Platons die Dokumente seiner eignen geistigen Entwicklung sind und ihr Zusammenhang nicht systematisch-didaktischer, sondern historischer Natur ist. Wenn danach jeder einzelne Dialog als für sich gedachtes Kunstwerk und als Ausdruck des bei seinem Entwurf erreichten Erkenntnisstandes des Philosophen selbst anzusehen ist, so schließt das nicht aus,

daß in einzelnen Fällen mehrere zeitlich einander nahe liegende Schriften einen engeren Zusammenhang haben, und daß andrerseits jene Beziehungen des Vor- und Rückverweisens zwischen ihnen bestehen, die oben erwähnt wurden.

Nur diese historische Auffassung aber wird auch dem künstlerischen Charakter der Werke gerecht. Nicht in einem künstlichen Gesamtaufbau ist er zu suchen, sondern in der lebensfrischen Gestaltung des Einzelnen. Darin dürfen wir in der Tat Platon beim Wort nehmen: seine geschriebene Rede ist die ästhetische Nachbildung der wirklichen Rede. In seinen Dialogen haben wir die poetische Wiederholung wissenschaftlicher Erlebnisse zu sehen; es sind die gedanklichen Arbeiten der Akademie, seine Erfahrungen mit seinen Genossen und Schülern, deren bleibenden Gehalt er zu leuchtenden Gestalten hat kristallisieren lassen. Als echter Künstler hat er das, was ihn im Tiefsten bewegte, aus sich heraus zur festen Erscheinung gebracht und damit von sich abgelöst. So sind seine Werke seine Bekenntnisse geworden.

Wir verstehen sie am besten, wenn wir annehmen, daß der künstlerische Gestaltungstrieb zu seiner Entladung jedesmal durch einen besonderen Reiz entbunden wurde. Solche Anlässe mögen zum Teil in literarischen Erscheinungen, zum Teil in eindrucksvollen und tiefer gehenden Verhandlungen bestanden haben, die persönlich, mündlich in der Akademie geführt wurden. Manche der Dialoge sind offenbar, sei es im Ganzen, sei es in einzelnen Stücken, durch den Widerspruch gegen die Bücher von Gegnern, Zeitgenossen oder auch Vorfahren hervorgerufen: sie sind Bestandteile von „literarischen Fehden", die in dieser ästhetisch abgeklärten Form ausgefochten wurden und doch hie und da den Erdgeruch wissenschaftlicher, religiöser und ethischer Streitigkeiten kräftig durchmerken lassen. Das trifft hauptsächlich für die Jugendschriften, gelegentlich auch wohl für die späteren zu. Bei den letzteren bemerken wir öfter eine andere Art von Anlässen: sie lassen den Prozeß der Assimilation erkennen, in welchem die Akademie den ursprünglichen Entwurf der Ideenlehre durch Aufnahme älterer meta-

physischer Prinzipien oder neuerer Forschungen modifizierte: so wird zu den Lehren des Anaxagoras und der Pythagoreer, so zu der gleichzeitigen Naturforschung, zu den Theorien der sog. jüngeren Physiologen und insbesondere zu dem großen Systeme Demokrits mit der Zeit Stellung genommen. So werden endlich die Schwierigkeiten erörtert, die sich in der eignen Lehre herausstellen und die Anhängerschaft nach getrennten Richtungen auseinander zu treiben drohen.

Dies alles aber geschieht bei Platon nicht in der Form nüchterner Untersuchung, tatsächlicher Bezeichnung und unumwundener Darstellung, wie wir sie seit Aristoteles als wissenschaftlich kennen und verlangen, sondern vielmehr in der künstlerischen Gestalt idealisierender Dichtung. Durch das einfachste Mittel wird hier der größte Erfolg erzielt. Platon verlegt, was er an geistiger Entwicklung erlebt, in die Zeit und in den Kreis des Sokrates zurück; der Kampf, den er selbst führt, die Arbeit, die er selbst mit den Seinen leistet, erscheinen in den Dialogen als Vorgänge zwischen Sokrates und dessen Genossen: sie streifen dadurch das Aktuelle ihrer empirischen Bestimmtheit ab und gewinnen allgemeine, typische Bedeutung.

Deshalb darf man die Berichte der platonischen Dialoge weder als Erzählungen wirklicher Begebenheiten noch als völlig freie Erfindungen ansehen. Sie sind ein charakteristisches Beispiel jener Mischung von Wirklichkeit und Phantasie, von Erlebnis und Mythos, welche allem griechischen Fabulieren anhaftet. Das betrifft vor allem die Szenen, die den einzelnen Dialogen zugrunde liegen. Sie sind historisch möglich, aber wir haben keinen Grund, sie für historisch wirklich zu halten. Wenn z. B. eine Begegnung zwischen dem greisen Parmenides und dem noch ganz jungen Sokrates konstruiert wird, so widerspricht das nicht den sonst bekannten chronologischen Daten, aber es ist ebensowenig als historische Tatsache irgendwie sonst bekannt. Gelegentlich scheint sogar Platon auch vor Anachronismen nicht zurückgeschreckt zu sein; offenbar galt ihm die Korrektheit der historischen Verhältnisse geringer als die Wahrheit der gedanklichen Beziehungen. Daher muß man

mit der empirischen Deutung seiner Angaben äußerst vorsichtig sein. Wenn er — um an ein bekanntes Beispiel zu erinnern — im „Phaidon" den Sokrates erzählen läßt, wie er das Werk des Anaxagoras kennen gelernt, zum Teil gebilligt und zum Teil für unzulänglich befunden habe, so ist das weder ein Bericht über die Entwicklung des Sokrates noch Platons selbst, noch etwa der griechischen Philosophie überhaupt, sondern eine Darstellung der Motive, aus denen das teleologische Prinzip des Anaxagoras der Ideenlehre eingefügt werden sollte.

Der szenische Hintergrund der Dialoge ist von sehr verschiedener Anschaulichkeit. Im „Protagoras", im „Symposion", im „Phaidon" erreicht er den höchsten Grad plastischer Lebendigkeit: eine bewegte, dramatisch zugespitzte Handlung spielt sich zwischen fein und scharf charakterisierten Persönlichkeiten ab. In anderen Werken ist der Dialog, wie im „Theaetet" und „Philebos", zu schematischer Einförmigkeit herabgedrückt: und zwischen diesen Gegensätzen breiten sich mannigfache Abstufungen aus. Sie hängen offenbar mehr von dem Inhalt und Zweck der einzelnen Schriften, als von der Abfassungszeit ab. „Protagoras" und „Phaidon" sind durch Jahrzehnte getrennt, und während einige der frühesten Dialoge nur einen dünnen szenischen Rahmen haben, wie etwa der „Euthyphron", fehlt es selbst dem Werk des Alters, den „Gesetzen", nicht an einer gewissen Anmut der äußeren Einkleidung.

Ein besonderer Kunstgriff Platons besteht darin, daß er häufig den eigentlichen Dialog, worin sich der Gedanke entwickelt, in einen anderen Dialog einschachtelt oder einem der Redenden den Bericht über eine andere Unterredung in den Mund legt: so hat er mit dem Ineinandergreifen der Dialoge im „Phaidon", mit der Erzählung des Sokrates von dem Gespräch mit Diotima im „Symposion" die feinsten Erfolge erzielt.

Das Hauptmittel aber für die Charakteristik der Menschen, der Verhältnisse und der Gedanken ist bei Platon seine unvergleichliche Herrschaft über die Sprache. Er

gebietet mit freier Gewalt über alle Register des Ausdrucks: von der sublimsten Feinheit des abstrakten Gedankens bis zu der robusten Derbheit der sinnlichen Leidenschaft, von dem hochfliegenden Ethos und Pathos begeisterter Hingebung und rücksichtsloser Beurteilung bis zur spottenden Ironie und zur geißelnden Satire, von der idealen Höhe bis in die Tiefen alltäglicher Bedürfnisse weiß er jeder Regung der Menschenseele den bezeichnenden Ausdruck zu geben. Am liebsten charakterisiert er die Figuren seiner Dialoge durch die bald typische, bald individuelle Art wie sie sprechen, und im „Symposion" hat er diese Kunst auf das Höchste gesteigert. Freilich müssen wir sie in dieser Hinsicht oft mehr ahnen und fühlen, als wir sie verstehen. Denn offenbar ist seine Darstellung mit zahlreichen Anspielungen entweder auf die seinen Zeitgenossen noch bekannten Personen und Verhältnisse in der Szenerie der Dialoge, oder auf die Menschen und Beziehungen seiner Umgebung durchsetzt, die er unter der Hülle jener Darstellung brachte. Darin bestand für seine Leser eine Würze seiner Schriften, die uns zum großen Teil verloren gegangen ist.

Um alle diese Charakteristik des Einzelnen aber schlingt sich der Zauber feinster geistiger Geselligkeit: den Grundton der Gespräche bildet eine ideale Urbanität, welche auch die schärfsten Gegensätze zu gefälliger Liebenswürdigkeit mildert. Mit wunderbarer Idealisierung der wirklichen Unterhaltungsform fließen Rede und Gegenrede dahin; freie und kühne sprachliche Wendungen, lose Anknüpfungen und überraschende Übergänge werden nicht vermieden; sorglos wird der begonnene Satzbau durch die Lebhaftigkeit des neuen Einfalls unterbrochen. Und dann wieder erhebt sich die Darstellung zur geschlossensten Einheit: in schönem Ebenmaß formt sich der fest gestaltete Gedanke, und mit wuchtiger Gewalt rauscht der Ausdruck weihevoller Überzeugung dahin; alles Widerstrebende reißt er nieder, um schließlich den Sturm der Gedanken zur heiteren Ruhe der Anschauung zu verklären.

Dieser Zauber von Platons Sprache ist nicht zu beschreiben: er muß genossen werden. Er ist die kristallene Form für den

höchsten Inhalt, — „der Dichtung Schleier aus der Hand der Wahrheit".

Die historische Auffassung der Schriften Platons würde sich von selbst verstehen, wenn wir über die Abfassungszeit der einzelnen und damit über ihre chronologische Reihenfolge eine auch nur annähernd sichre, quellenmäßige Kenntnis besäßen. Das ist jedoch ebensowenig der Fall, wie wir über die Echtheit der unter seinem Namen überlieferten Werke zu zweifelloser Sicherheit gelangen können. In beiden Richtungen bleiben wir trotz aller Mühe der darauf seit langem gerichteten Untersuchung voraussichtlich für immer auf Vermutungen angewiesen, zwischen denen nur ein verhältnismäßig nicht großer Umfang gesicherter Einsicht feststeht. Der Leichtgläubigkeit, mit der man früher der Tradition vertraute, ist in neuerer Zeit mit der gerechten Vorsicht auch übertriebener Zweifel gefolgt, und erst allmählich findet die Forschung zwischen beiden Extremen den rechten Weg.

Wir haben keinen Anlaß anzunehmen, daß uns etwas Erhebliches aus Platons literarischer Tätigkeit verloren gegangen sei, wie das in so beklagenswertem Umfange bei Demokrit und auch bei Aristoteles der Fall ist: aber es liegt auch ebenso auf der Hand, daß in die von antiken Herausgebern sehr oberflächlich angeordnete Sammlung der platonischen Schriften vieles offenbar Unechte, darunter unbedeutende Schülerarbeiten und sogar gegnerische Versuche sich eingeschlichen haben. Die antike Überlieferung hatte eben kein kritisches Gewissen. Dagegen besitzen wir zunächst in den Zitaten des Aristoteles einen Kanon für die Feststellung einer Anzahl von Dialogen, die entweder völlig sicher oder mit höchster Wahrscheinlichkeit als echt platonisch angesehen werden dürfen, und von diesem Grundstock aus muß dann wesentlich aus sachlichen Argumenten über die Ansprüche der anderen entschieden werden.

Noch bedenklicher ist die Frage nach der Reihen-

folge und Entstehungszeit der einzelnen Dialoge. Die äußeren Anzeichen, d. h. die in ihnen vorkommenden Erwähnungen historischer Ereignisse oder Zustände, deren Zeit sonst feststeht, erlauben in keinem Falle eine eindeutige Datierung, und wenn sie wenigstens in vielen Fällen den Zeitpunkt festzulegen scheinen, vor dem die sie erwähnende Schrift nicht entstanden sein kann, so wird auch dies Kriterium dadurch schwankend, daß Anzeichen vorliegen, wonach in der Weise, wie es bei der „Politeia" sicher angenommen werden muß, vielleicht auch andere Dialoge erst durch eine Überarbeitung (wir würden jetzt sagen, eine zweite Auflage) die Gestalt erhalten haben, in der sie uns vorliegen. Bei dieser Unzuverlässigkeit der äußeren Kriterien befinden wir uns in der schwierigen Lage, daß wir in der Feststellung der Reihenfolge der Schriften wesentlich auf die innere Entwicklung des Philosophen und auf den Zusammenhang seiner Lehre angewiesen sind, und daß wir andrerseits diese Entwicklung des Philosophen und seiner Lehre nur aus eben diesen Schriften kennen. Es kommt deshalb darauf an, von den bekannten Voraussetzungen des platonischen Philosophierens her, im Hinblick auf seine historischen Ergebnisse den Entwicklungsgang des Philosophen und damit die Reihenfolge der Schriften, worin dieser niedergelegt ist, aus inneren Gründen zu rekonstruieren. Wir bleiben damit auf den hypothetischen Versuch beschränkt, diesen Prozeß mit Hilfe der Quellen nachzuerleben.

Wenig Förderung scheint dabei bisher noch immer von dem neuesten Auswege zu erwarten, den die gelehrte Behandlung der Frage eingeschlagen hat. Es wird versucht, durch genaue Beobachtung und statistische Zusammenstellung gewisser sprachlicher Eigentümlichkeiten Kriterien für die frühere oder spätere Abfassung der einzelnen Schriften, bezw. ihrer Teile, wie bei der „Politeia", zu gewinnen. Die Anwendung einzelner Partikeln, die Formeln der Antwort, die Art des Zustimmens im Bejahen und Verneinen wurden zunächst ins Auge gefaßt. Aber auch hierbei zeigt sich, daß die sprachliche Äußerlichkeit niemals für sich allein, sondern immer nur

im Zusammenhange mit dem gedanklichen Inhalt der Dialoge und besonders mit der Eigenart der durch den Ausdruck selbst vom Verfasser charakterisierten Figuren in Betracht zu ziehen ist. Am sichersten und weitesten führen vielleicht die Beobachtungen über Anwendung oder Vermeidung des Hiatus, weil sie auf eine Beziehung zu der allgemeinen Entwicklung des attischen Stils hinauslaufen. Allein als Ertrag aller dieser weitschichtigen Untersuchungen ist bisher höchstens die Bestätigung für einige chronologische Verhältnisse der spätesten Werke anzusehen, über die man schon vorher aus sachlichen Gründen nicht im Zweifel war.

Nach dem bisherigen Stande der Forschung ordnen sich die Werke, mit Ausschluß des sicher Unechten, am wahrscheinlichsten etwa in folgenden Gruppen an:

1. Die Jugendschriften.

Man hat sie auch wohl als sokratisch bezeichnet, weil ihr Inhalt, soviel wir beurteilen können, der Auffassung des Sokrates durchaus entspricht und sie nicht in merklicher Weise überschreitet. Es sind Untersuchungen über verschiedene Tugendbegriffe, die alle darauf hinauslaufen, daß jede Tugend schließlich im Wissen liegt. So handelt „Laches" von der Tapferkeit, „Charmides" von der Besonnenheit, „Euthyphron" von der Frömmigkeit; so wird im „Hippias minor" das Problem vom Wertunterschiede zwischen wissentlichem und unwissentlichem Recht- oder Unrechttun erörtert, das im „Protagoras" unter höheren Gesichtspunkten wieder aufgenommen wird; so vertieft der reizvollste dieser früheren Dialoge, der mit anziehender Szenerie und vielen feinen Zügen ausgestattete „Lysis" die Verhältnisse der Liebe und Freundschaft zu geistig-sittlicher Lebensgemeinschaft. Zweifelhaft ist darunter die Echtheit des „Hippias", unwahrscheinlich die des „Alkibiades I.". Charakteristisch aber ist es, daß alle diese „kleinen" Dialoge mit ungelösten Fragen endigen und so die Unzulänglichkeit des

sokratischen Standpunktes — vielleicht ungewollt — zutage treten lassen.

Ob einzelne dieser Dialoge, wie die antike Tradition will, schon zu Sokrates' Lebzeiten geschrieben sind, mag dahingestellt bleiben; es ist nicht unmöglich, aber vielleicht eher zu bezweifeln als zu glauben. Der Annahme, daß der Aufenthalt in Megara diese Erstlingsfrüchte gezeitigt habe, steht prinzipiell nichts im Wege; viel später wird man diese Arbeiten jedenfalls nicht setzen dürfen.

Zu ihnen sind endlich auch die „Apologie des Sokrates" und der „Kriton" zu rechnen; sei es nun, daß sie gleich nach dem Tode des Weisen oder später, vielleicht sogar erst bei der Rückkehr Platons nach Athen, geschrieben sind, wo der literarische Streit um Sokrates und seine Verurteilung hohe Wellen schlug. Jedenfalls sind sie rein sokratischen Geistes, wenn man auch weder für die beiden Reden, die Sokrates im Prozeß gehalten haben soll, noch für die Verhandlungen mit Kriton im Gefängnis wörtliche Wahrheit in Anspruch nehmen wird. In der „Apologie" erscheint Sokrates mit dem unerschrockenen Bewußtsein der Unschuld und dem guten Gewissen eines dem wahren Wohl der Mitbürger gewidmeten Lebens, aber auch nicht ohne Anflug doktrinären Tugendstolzes: im „Kriton" weist er mit unerschütterlicher Gesetzestreue und überzeugender Hoheit den Fluchtversuch ab, zu welchem Freunde ihm die Hand bieten. Vielleicht gehört in diesen apologetischen Zusammenhang auch der erwähnte „Euthyphron", der den wegen Asebie Verurteilten mit dem Problem der wahren Frömmigkeit ringend darstellt.

2. Die Schriften gegen die Sophistik.

Diese sind vermutlich während des athenischen Aufenthalts des Philosophen vor der ersten sizilianischen Reise entstanden: sie enthalten seine Auseinandersetzung mit den sophistischen Lehren und lassen bei ihrem wesentlich polemischen Charakter die positiven Elemente seines eigenen Denkens erst in unbestimmten Ansätzen und Andeutungen mehr ahnen

als erkennen. Meisterstücke der Polemik, zeigen sie alle Stufen der Stimmung von dem wuchtigen Pathos und dem strengen Ernst bis zur übermütigen Satire und zum Hohn der Persiflage.

In heiterer Mitte zwischen diesen Gegensätzen bewegt sich der ästhetisch gelungenste dieser Dialoge, der „Protagoras". Im Hause eines reichen Atheners treffen die berühmten Wanderlehrer zusammen und entfalten vor ihren hingerissenen Verehrern ihre Vorzüge und ihre Schwächen: auf diesem geistvoll bis ins Kleinste belebten Hintergrunde spielt sich ein Rededuell zwischen Sokrates und Protagoras über die Lehrbarkeit der Tugend oder der Tüchtigkeit ab. Mit feiner Dialektik wird dabei die Stellung beider Größen allmählich vertauscht; wir schauen dem Kampf zweier Heroen zu, und keineswegs ist Sokrates immer der Sieger. Wir verlassen den Schauplatz mit der Überzeugung, daß, der dies schrieb, über beide hinauszuwachsen berufen ist.

Im „Gorgias" fließt sehr viel schwereres Blut. Gegen diesen Virtuosen der blumigen Rede, der mit nihilistischer Gleichgültigkeit aller Wissenschaftlichkeit fremd und abhold war, richtet Platon mit voller Leidenschaft und heiligem Ernst einen gepanzerten Angriff, der alle seine Waffen ins Feld führt. Mit kaum verhaltener Glut entfaltet sich Wunsch und Hoffnung, durch Erkenntnis die Welt zu bessern und zu bekehren, die Wissenschaft zur Staatskunst zu entwickeln: und schon lüftet sich der Schleier über dem religiösen Hintergrunde solcher Überzeugungen. Der Lehre von der irdischen Lust tritt der Mahnruf an die höhere Bestimmung des Menschen und sein wahres Heil entgegen. In dem Sophistenschüler Kallikles wird der frivole Übermensch, der kein Gesetz über seinem Naturtriebe kennt, mit großen, sicheren Zügen gezeichnet und ihm der jugendliche Idealismus einer sittlich-religiösen Reform des Staatslebens auf wissenschaftlicher Grundlage entgegengehalten.

An den „Gorgias" schließt sich am besten der „Menon". Durch ihn nimmt Platon in weniger erregter Weise das Problem von der Lernbarkeit der Tugend aus dem „Protagoras" wieder

auf und läßt, indem er es auf das theoretische Gebiet spielt, an der Hand mathematischer Untersuchungen seine mythisch gefärbten Ansichten über das Wesen der Erkenntnis durchblicken. Erinnert er damit einerseits an die phantasievollen Darstellungen des „Gorgias", so leitet er andrerseits zu den kritischen Untersuchungen des „Theaetet" über.

In lustigere Gefilde führen „Euthydemos" und „Kratylos". Der erstere Dialog gießt die Schale reichlichen Spottes über die eristische Kunst der Sophisten aus, mit der sie durch witzige Wendungen des noch ungelenken sprachlichen Ausdrucks den naiven Griechen zu verblüffen und zu verwirren wußten; der zweite behandelt mit ähnlichem Humor die sprachphilosophischen Theorien, in denen darüber gestritten wurde, ob die Wörter ihren Zusammenhang mit ihren Bedeutungen einer natürlichen Verwandtschaft oder einer konventionellen Willkür verdanken. In beiden Fällen steigt der formell siegreiche Sokrates-Platon in seinen Argumentationen so weit zu den wunderlichen Methoden seiner Gegner herab, daß man nicht weiß, wo in diesem tollen Treiben der Scherz aufhört und der Ernst beginnt: das gilt von den Trugschlüssen im „Euthydem" ebenso wie von den Etymologien im „Kratylos". Dabei sind beide Dialoge schon gelegentlich mit Andeutungen durchsetzt, welche bei ihren Lesern eine gewisse Bekanntschaft mit den Anfängen von Platons Ideenlehre voraussetzen, — eine Bekanntschaft jedoch, welche sich sehr wohl auf seine mündlichen Mitteilungen in dem damals noch nicht schulmäßig geschlossenen Freundeskreise beschränken mochte.

Wesentlich polemisch ist endlich auch der „Theaitetos", der wissenschaftlich bedeutendste unter diesen Dialogen, dessen Abfassung, wenn auch vielleicht noch in Athen begonnen, in die Zeit der sizilischen Reise hinabzureichen scheint. Er enthält bei einer bewußten Änderung der Form, welche die ästhetische Einkleidung zu Gunsten der szientifischen Untersuchung zurückdrängen will, eine systematische Kritik der erkenntnistheoretischen Ansichten, welche Platon

vorfand. Protagoras und Antisthenes werden hauptsächlich vorgenommen. Dabei zeigt sich die Wendung des Verfassers zu einer rein wissenschaftlichen Wirksamkeit in dem grollenden Verzicht auf politische Tätigkeit, dessen Begründung sich in einer bitteren Schilderung des Tyrannen und seiner Schmeichler ausspricht. Im Zusammenhange mit den äußeren Daten wird es deshalb wahrscheinlich, daß der „Theaetet" den geistigen Zustand zum Ausdruck bringt, in welchem Platon nach dem Mißerfolge von Syrakus sich auf die wissenschaftliche Lehre in seiner Heimat zurückzog.

Unter den Schriften, deren platonische Autorschaft zweifelhaft ist, gehört in diese Gruppe der „Hippias maior": er zeigt, wie unfähig die an der Auffassung des Einzelnen und Relativen haftenden Sophisten zur Bildung fester Begriffe sind, an dem Problem der Schönheit, und er könnte als negative Vorbereitung zum „Symposion" gelten, wenn er nicht in seiner Darstellung einen gar zu schülerhaften Eindruck machte.

3. Die Schriften der Blütezeit.

An erster Stelle steht hier der „Phaidros", worin der schon im „Theaetet" scharf betonte Gegensatz zwischen dem „Chor der Philosophen" und den Rednerschulen ausgeführt wird. Im Schatten der Platane wird eine erotische Rede des Lysias vorgelesen, und ihr stellt Sokrates die seinige entgegen, um sich dann im eigensten Sinne Platons zum begeisterten Preise des ἔρως als des philosophischen Triebes zu erheben. Aus religiöser Anschauung schildert er Wesen und Geschick der Menschenseele, wie sie zwischen der himmlischen Wohnstätte des Ewigen und der körperlichen Erdenwelt schwebt und schwankt: ihr Auftrieb zu dem Unsichtbaren ist die wahre „Liebe", ist das innerste Wesen der Philosophie, deren echte Arbeit deshalb der mündliche Verkehr ist. — Man darf kaum zweifeln, daß wir es in diesem Dialoge mit der literarischen Einführung der neu gegründeten Akademie zu tun haben: die politischen Ideale treten hier in den Hintergrund; gerade den politisch gefärbten Rednerschulen gegenüber

stellt sich Platons Schöpfung als eine auf das höhere Leben der Wissenschaft gerichtete Gemeinschaft dar und nimmt dafür die Weihe religiöser Überzeugungen in Anspruch.

Die ideale Fortsetzung des „Phaidros" ist das „Symposion": es ist der Kulminationspunkt in der ästhetischen Entfaltung von Platons Persönlichkeit, das größte seiner Kunstwerke, eine unvergleichliche Schilderung der edelsten Geselligkeit. Bei einem Festmahl kommt Sokrates mit einer Anzahl geistiger Größen Athens zusammen; in fröhlichem Zechen und neckischem Gespräch wird beschlossen, daß jeder der Reihe nach eine Rede auf den Eros halten soll, und nun versuchen sich daran der Sophist, der Arzt, der Komiker (Aristophanes) und der Tragiker (Agathon), jeder in Auffassung, Sprache und Darstellung mit köstlichem Humor gezeichnet: endlich kommt Sokrates zum Wort, und er legt die intimsten Motive der platonischen Philosophie der Priesterin Diotima in den Mund. Der Eros erscheint als der Lebenstrieb des Universums — als der allgewaltige Dämon, durch den alles Sterbliche und Vergängliche nach dem Ewigen und Wandellosen trachtet, als der Trieb des Philosophen, der zur reinen Welt der Ideen aufstrebt. Kaum hat Sokrates geendet, so dringt, halb trunken, Alkibiades in die Gesellschaft ein; aus mutwilligen Scherzen entwickelt sich — ein Meisterstück ersten Ranges — seine Rede auf Sokrates, worin er selbst sich nüchtern redet und der Weise als die Verkörperung eben der höchsten Liebeskunst erscheint, die er vorher als die Offenbarung Diotimas vorgetragen hat — das Götterbild in der Silenenhülle.

In den Gedankenkreis des „Phaidros" und des „Symposion" gehören von den kleineren, nicht ganz gesicherten Dialogen „Menexenos" und „Jon", der letztere namentlich durch die Ausführung der Verwandtschaft und des Unterschiedes von Wissenschaft und Dichtung interessant.

Die Vorsicht jedoch, womit das Schulhaupt der Akademie sich zunächst literarisch auf die poetisch verklärte Darstellung wissenschaftlicher und religiöser Lehren beschränkte, stand dem Ausbau der sozial-politischen Theorie nicht im Wege.

Wir müssen vielmehr annehmen, daß um dieselbe Zeit, vielleicht zuerst nur im Kreise der Schule, der Entwurf des Idealstaates ausgeführt wurde, welcher den Grundstock von Platons großem Lebenswerke, der „P o l i t e i a“ („Republik“) bildet.

Freilich ist diese umfassendste unter seinen fertigen Schriften auch das schwierigste Problem. Für eine unbefangene Betrachtung ist es keine Frage, daß von einer ursprünglichen einheitlichen Komposition des Ganzen keine Rede sein kann; vielmehr sind offenbar die einzelnen Teile zu sehr verschiedenen Zeiten entstanden und tragen die Züge verschiedener Entwicklungsstufen ihres Verfassers deutlich an sich; insbesondere sind an späteren Stellen Stücke eingeschoben, die sich ausdrücklich als Entgegnungen von Einwürfen einführen, auf welche die frühere Darstellung gestoßen ist. Mit großem Geschick sind dann schließlich alle diese Bestandteile in eine formelle Einheit zusammengearbeitet, die der Forschung viel Kopfzerbrechen macht. Am einfachsten gestaltet sich die Annahme folgender drei Hauptschichten:

a) Die „Politeia“ beginnt im ersten Buch mit einer reichen, phantasievollen Szenerie und bietet einen Dialog über die Gerechtigkeit, der, wie andre der sokratischen Tugenddialoge, sachlich ergebnislos, aber mit einem effektvollen Schlusse verläuft; daran schließt sich in der ersten Hälfte des zweiten Buches unter Wechsel der Mitunterredner des Sokrates als Übergang eine Art von Sophistenrede zum Lobe der Ungerechtigkeit. Zahlreiche Anklänge im einzelnen und der ganze Ton der Darstellung rücken diesen ersten Teil zeitlich in die Nähe des „Protagoras“ und des „Gorgias“.

b) In der Mitte des zweiten Buches beginnt Sokrates mit den neuen Personen einen Dialog, dessen Inhalt die Verfassung des Idealstaates ist. Dessen Darlegung reicht bis ans Ende des vierten Buchs. Ihren philosophischen Hintergrund bilden die Lehren über die Stellung der Seele zwischen den beiden Welten der Idee und der Erscheinung, wie sie uns aus dem „Phaidros“ und dem „Symposion“ bekannt sind. An diese Dialoge ist also der Entwurf des Idealstaates auch zeitlich zu

rücken, und dasselbe gilt von den drei letzten Büchern der „Politeia“ (8—10), die im wesentlichen auf demselben Standpunkte stehen. Sie enthalten zunächst die glänzende Entwicklung der vier falschen Verfassungsformen und der ihnen entsprechenden individuellen Charaktertypen, und sodann den Schluß des Werks, der vom Werte der „Gerechtigkeit“ in diesem und in jenem Leben handelt. Gehören so die letzten Bücher im ganzen zu der Mittelschicht, so enthalten sie doch nicht nur ein später eingeschobenes, größeres Stück, worin (erste Hälfte des 10. Buchs) die abweisende Behandlung der Dichtkunst neu gerechtfertigt werden soll, sondern auch im einzelnen mehrfache Argumente und Anspielungen, welche auf spätere, mit der dritten Schicht der Republik verwandte Werke Platons wie „Phaidon“ und „Philebos“ hinweisen. Wir müssen annehmen, daß an solchen Stellen bei der Schlußredaktion die umarbeitende Hand des Philosophen tätig gewesen ist.

c) Der späteste Teil der „Politeia“ umfaßt das fünfte bis siebente Buch. Er beginnt als deutlich erkennbarer Nachtrag mit der Rechtfertigung und näheren Ausführung einzelner Momente der Idealverfassung, insbesondere zunächst der Weibergemeinschaft: und wenn diese Darstellung des fünften Buches von dem allgemeinen Standpunkte der mittleren Schicht noch nicht ausgesprochen abweicht, so ist dagegen diese Abweichung um so größer bei dem ausführlichen Entwurf der wissenschaftlichen Erziehung, welchen das sechste und siebente Buch bringen. Hier befinden wir uns ganz in der metaphysischen Atmosphäre, die durch „Philebos“ und „Timaios“ bezeichnet wird.

So haben wir anzunehmen, daß die Abfassung der „Politeia“ sich durch Jahrzehnte erstreckt und die tiefgreifenden Umwälzungen mitgemacht hat, welche das metaphysische Denken des Philosophen während dieser Zeit erfuhr.

Auf dem Wege von der zweiten zur dritten Schicht der Republik oder vom „Symposion“ zum „Phaidon“ begegnen uns drei große, gedankenschwere Dialoge, die ein andersartiges, aber gleichfalls erhebliches Problem bilden wie die

„Politeia“. Sie sind die weitaus wichtigsten unter denjenigen, bei welchen die Ansichten über die Echtheit auseinander gehen. Es sind „Sophistes“, „Politikos“, „Parmenides“. Eine engere Zusammengehörigkeit dieser drei Schriften innerhalb der Entwicklung der platonischen Philosophie ist unverkennbar; sie stellen schon in der äußeren Komposition, indem der Träger des Dialogs nicht Sokrates, sondern in dem einen Falle der große Eleat Parmenides, in den beiden andern ein „Gastfreund aus Elea“ ist, eine nahe Beziehung zu der eleatischen Dialektik und Metaphysik her. Sie behandeln die schwierigsten und zum Teil die abstraktesten Fragen. Der „Sophist“ knüpft mit dem „Politikos“ zusammen äußerlich mit ähnlich blasser Andeutung des szenischen Rahmens an Platons „Theaetet“ an; die Aufgabe ist, die Begriffe des Sophisten, des Staatsmanns und des Philosophen zu bestimmen. Davon sind nur die beiden ersten Teile gelöst; denn der „Parmenides“ kann in diesem Sinne nicht den fehlenden dritten Dialog „Philosophos“ ersetzen. Von den in sehr wunderlicher Methode ausgeführten Definitionen geht der „Sophist “zu einer Kritik der metaphysischen Systeme über, wobei die platonische Ideenlehre dem sensualistischen Materialismus (der Kyniker oder der jüngeren Naturphilosophen) gegenübergestellt wird, und schreitet dann zu Untersuchungen über die Frage fort, wie das metaphysische Prinzip des Seienden gedacht werden muß, um das Geschehen zu erklären: der „Staatsmann“ dagegen entwickelt aus mythischen Hüllen die königliche Kunst der Staatenlenkung und eine Lehre von den verschiedenen Staatsverfassungen, worin zwar eine gewisse Verwandtschaft mit der Gesinnung der platonischen „Politeia“, aber nicht die geringste Beziehung zu ihren begrifflichen Grundlagen und ihren besonderen Formen und Forderungen zu erkennen ist. Im „Parmenides“ endlich erweitert sich die Untersuchung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Schwierigkeiten der platonischen Ideenlehre zu einer scharfsinnigen, aber sterilen Dialektik über die eleatischen Probleme von Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein.

Dabei ist in allen drei Dialogen der Glanz der Sprache, der Ernst der Gesinnung, die Tiefe der Gedanken und zum Teil auch die Kunst der Darstellung so durch und durch platonisch, daß es außerordentlich schwer wird, einen Andern, Unbekannten für den Urheber zu halten. Und doch erheben sich gewichtige Bedenken gegen Platons Autorschaft. Wir müssen ihm sehr viel Humor zutrauen, wenn wir die scharfe Kritik, die seine Ideenlehre — denn um keine andere kann es sich handeln — im „Sophist" und im „Parmenides", im letzteren sogar mit abschätzigem Spott erfährt, für eine Selbstkritik halten sollen. Ebenso ist es sehr schwer vorzustellen, zu welcher Zeit der Verfasser der „Politeia" und der „Gesetze" noch ein drittes staatsphilosophisches Werk geschrieben haben sollte, das von den eigenartigen Lehren jener beiden andern Dialoge auch nicht die geringste Notiz nimmt und ganz andre Bahnen der politischen Theorie einschlägt. Endlich enthalten alle drei Dialoge einen zum Teil pedantisch, schulmeisterlich und gar schülerhaft gehandhabten logischen Schematismus, der sich sonst nirgends auch nur ähnlich bei Platon findet, wohl aber als das charakteristische Merkmal der eleatischen Literatur bekannt ist. Eine platonische Autorschaft dieser drei Dialoge ist nur unter der Voraussetzung anzunehmen, daß man dem Künstler zumutet, er habe mit einer Art von ironischer Überlegenheit selber die Einwürfe diskutiert, auf die seine Lehre stieß und stoßen mußte, und er habe dabei mit durchaus objektiver Abwägung der Motive das Berechtigte an ihnen, hie und da vielleicht mit einer persiflierenden Stimmung oder Wendung, zum Ausdruck gebracht. So wäre namentlich der „Staatsmann" als eine Stellungnahme zu den Vorzügen der monarchischen Staatsverfassung zu deuten, und die beiden andern Dialoge bekämen nach der Seite des metaphysischen Interesses den Charakter hypothetischer Begriffserörterungen, in denen solche Wege der dialektischen Betrachtung geprüft werden, welche Platon schließlich selber nicht gangbar gefunden hat. Das eigenartige künstlerische Wesen des Schriftstellers läßt hier Möglichkeiten offen, über welche mit der sonst für die

Kritik ausreichenden Feststellung von Übereinstimmungen oder Unstimmigkeiten nicht so einfach zu entscheiden ist.

Immerhin müssen wir mit der Möglichkeit rechnen, daß trotz allem diese drei Dialoge nicht von Platon selbst, sondern aus Kreisen stammen, welche eleatisch geschult waren. Ebenso sicher aber ist es, daß der oder die beiden Verfasser (denn „Sophist" und „Staatsmann" stammen sicher aus derselben Feder) auch der Akademie angehört haben. Sie sind in der platonischen Gedankenwelt durchaus heimisch und vollkommen mit ihrer Sprache und Darstellung vertraut.

Selbst wenn deshalb Platon nicht ihr Verfasser sein sollte, so gehören doch alle drei Dialoge notwendig zu der Sammlung seiner Schriften. Einerseits erfahren wir gerade durch ihre Polemik Wichtiges über die Ideenlehre, was in den sicher platonischen Schriften nicht ausdrücklich enthalten und von dem Philosophen vielleicht nur mündlich erörtert worden ist; andrerseits gehören diese Dialoge zu Platons Entwicklung insofern, als die Kritik, welche sie an seiner Ideenlehre üben, den Fortschritt seiner Metaphysik in der Tat bestimmt hat. Allerdings geschah dieser Fortschritt nicht in der Richtung, welche namentlich der „Sophist" vorschlug; diese Richtung weist vielmehr auf die aristotelische Lösung des Problems, und ähnliches gilt auch vom „Staatsmann": aber jedenfalls sind die lebhaften Verhandlungen in der Akademie, deren Niederschlag jene drei Dialoge enthalten, für Platon die Anlässe geworden, die ihn auf die Höhe seines metaphysischen Denkens führten.

4. Die metaphysischen Hauptschriften.

Diese beginnen mit dem „Phaidon". Künstlerisch ist er das fast ebenbürtige Seitenstück zum „Symposion". Der lebensfrohe — und der todesfrohe Weise! Dort der siegreiche Zecher, der, als alle andern in Schlaf gesunken sind, frischen Muts im grauen Morgen dahingeht, um den neuen Tag wie sonst zu beginnen — hier der ungebrochene Greis, der, nachdem er mit den Freunden ein letztes Gespräch über

alle Höhen und Tiefen menschlicher Erkenntnis geführt, wie in festlicher Heiterkeit den Schierlingsbecher trinkt. Mit stimmungsvollster Kunst ist auch hier die Szenerie behandelt: wie die Freunde am frühen Morgen ins Gefängnis kommen, wie der schlummernde Lehrer geweckt und aus den Fesseln erlöst wird, wie das Gespräch sich anspinnt und fortspinnt, wie die Scheidestunde naht, wie er ordnet und tröstet, wie er in Ruhe und Hoffnung zu den Gefilden der Seligen hinübergeht ...

Wunderbar und nur durch den Zeitabstand von Jahrzehnten erklärlich ist es, daß in diese Darstellung des Märtyrertodes auch kein einziger Zug von Bitternis gegen Athen und sein Gericht eingeflossen ist. Nur die weihevolle Erinnerung an das erhabene Ende des geliebten Meisters ist übrig geblieben.

Den Inhalt des Gesprächs bilden bekanntlich die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele: in ihren Aufbau aber flicht Platon am entscheidenden Punkte die Darstellung des neuen Prinzips, wonach die Ideen als Zweckursachen aller Wirklichkeit, ihr bleibendes Sein als Urgrund alles Geschehens begriffen werden sollen, und völlig entspricht es der Todesstimmung des Ganzen, daß diese Gedanken in religiöse Lehren auslaufen.

Die so gestellte metaphysische Aufgabe löst der „P h i l e b o s", der Form nach neben dem „Theaetet" die am meisten szientifische, des äußeren künstlerischen Schmucks fast bare Schrift des Philosophen. Ihr Gegenstand ist die alle griechische Ethik bewegende Frage, ob das „höchste Gut" des Menschen in der Lust oder im Wissen zu suchen sei. Die Antwort aber darauf wird von den äußersten Höhen der Metaphysik geholt. Aus der Einsicht in die zweckvollen Zusammenhänge des Universums ergibt sich eine Lebensauffassung, welche die des „Symposion" wissenschaftlich vertieft und die leidenschaftlichen Gegensätze von Platons Jugend überschauend ausgleicht.

Mit dieser Welt- und Lebensanschauung des „Philebos" stimmt in farbigerer Darstellung jener späteste Teil der „P o l i t e i a" überein, welchen wir in deren sechstem und siebentem Buche erkannt haben. Auch er betrachtet die „Idee

des Guten" als die göttliche Sonne, die aller Wirklichkeit Leben und Bewegung gibt.

Darum durfte Platon an die abgeschlossene „Republik" endlich auch dem äußeren Rahmen nach die beiden Werke knüpfen, in denen er die Herrschaft des göttlichen Lebenszwecks in Natur und Geschichte darstellen wollte, den „Timaios" und den „Kritias". Von diesen ist der letztere nur ein eben begonnenes Bruchstück geblieben: der mythisch-phantastische Plan scheint auf eine Geschichtsphilosophie gerichtet gewesen zu sein, welche die Übermacht eines von sittlich-religiösem Geiste erfüllten, wenn auch noch so kleinen Gemeinwesens über die rohe Gewalt der natürlichen Staatsgebilde erweisen sollte.

Dagegen gehört der „Timaios" zu den formvollendetsten und geschichtlich wirksamsten Werken Platons. Er enthält seine Naturphilosophie und liefert den Beweis dafür, daß der Philosoph in seiner späteren Lehrzeit, offenbar mit Berücksichtigung der Bedürfnisse und Interessen seiner Schüler, sich auf das Eingehendste mit der Naturforschung seiner Zeit beschäftigt hat, die ihm bis dahin, soweit es seine Schriften erkennen lassen, ferner gelegen hatte. Hier sind die Lehren der jüngeren Physiologen, besonders aber auch diejenigen Demokrits sehr sorgfältig benutzt. Aber dies ganze reiche Material, das sich am Ende auch auf die Medizin erstreckt, schmilzt nun bei Platon in einen teleologischen Zusammenhang ein, der nicht nur in den metaphysischen Lehren des „Philebos" und der „Politeia" begründet ist, sondern von diesen aus ein durchweg religiöses Gepräge angenommen hat. Der „Timaios" gibt eine theologische Lehre von der Weltschöpfung und Weltregierung, und darauf hat seine historische Wirkung beruht.

5. Die „Gesetze".

Diese bilden das umfangreichste und sicher späteste Werk Platons. Es ist ein Torso von solcher Unfertigkeit, daß man lange an seiner Echtheit irre gewesen ist. Einen einheitlichen Zusammenhang sucht man in den zwölf überlieferten Büchern

vergebens; an vielen Stellen bricht die Erörterung einfach ab, und es beginnt eine völlig neue Auseinandersetzung; eine planvolle Ordnung der Bücher ist nicht zu finden. Allmählich beginnt sich das Verständnis des Sachverhalts zu klären. Wir haben es mit einer Menge von Entwürfen zu tun, die sich in den hinterlassenen Papieren des Philosophen vorgefunden haben und von einem Schüler — das Altertum nennt Philippos von Opus — mit wenig Geschick aneinander gefügt worden sind. Diese zum großen Teile unausgeführten Entwürfe aber gehören, wie es scheint, nicht einmal einem einheitlichen Gesamtplan an; sondern es sind Bruchstücke zweier Bearbeitungen desselben Gegenstandes durcheinander gewürfelt. Es handelt sich um verschiedene Versuche, den sozialpolitischen Idealen der „Politeia" eine praktische Umgestaltung zu geben, vermöge deren sie in den tatsächlichen Verhältnissen des griechischen Lebens realisierbar erscheinen können. Dies Eingehen auf die historische Wirklichkeit gibt den „Gesetzen" eine große antiquarische Bedeutung, und die Art, in der Platon dazu Stellung nimmt, bietet uns wesentliche Ergänzungen für die Auffassung seiner Tendenzen, während der Ertrag der „Gesetze" hinsichtlich seiner theoretischen Lehre im ganzen nur gering ist. Eine Ausnahme macht in diesem Betracht nur das zehnte Buch, das eine in sich geschlossene, ungewöhnlich klar disponierte und scharf durchgeführte theologische Abhandlung polemischen Charakters darstellt und in seiner temperamentvollen Energie ein wertvolles Zeugnis für die geistige Rüstigkeit des greisen Denkers ist.

IV. Der Philosoph.

In Platons Leben, Lehre und Schrift tritt uns die Einheit seiner Persönlichkeit entgegen: sie verknüpft in sich eine Fülle von Bestrebungen und erscheint dadurch im Zusammenhange mit allen geistigen Mächten der Zeit. Wenn es versucht werden soll, diese verschiedenen Verhältnisse und damit die Leistungen Platons auf den verschiedenen Gebieten zu sondern, so ziehen selbstverständlich zunächst seine eigentlich wissenschaftlichen Lehren die Aufmerksamkeit auf sich.

Dabei legt schon der Überblick über seine schriftstellerische Laufbahn die Auffassung nahe, daß das, was wir sein S y s t e m e r P h i l o s o p h i e nennen, nicht ein starr in sich abgeschlossenes, sondern ein in innerer Bewegung und Entwicklung begriffenes Gedankengebilde ist: eben dadurch vermochte es in stetig wachsendem Umfange auch die religiösen und die sozialpolitischen Tendenzen zu assimilieren.

Als den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Leistung hat Platon selbst immer seine Ideenlehre bezeichnet; die Darstellung seiner Philosophie muß deshalb in der Hauptsache eine G e s c h i c h t e d e r I d e e n l e h r e sein. Es wird dargelegt werden müssen, aus welchen Motiven und Voraussetzungen sie sich entwickelt — wie sie sich zu einer metaphysischen Lehre gestaltet — wie sie endlich in ihrem eigenen Wesen sich umgebildet hat. Ursprünglich eine logische Theorie, ist sie eine Weltanschauung und ein allgemeines Prinzip der erklärenden Wissenschaft geworden. Dieser Prozeß ist das Wesentliche an Platons Philosophie.

1. Die Ideenlehre.

(Dialektik.)

Wie jede große Epoche der Geschichte der Philosophie ist auch die sokratisch-platonische durch die Aufstellung des

erkenntnis-theoretischen Problems, durch die Besinnung auf das Wesen des Wissens bedingt. Diese Wendung des Denkens auf sich selbst vollzieht sich hier zum ersten Male, und es ist die wissenschaftliche Größe Platons, darin das Wesentliche und Entscheidende an dem Auftreten des Sokrates erkannt zu haben.

Im „Charmides", wo es sich um den Grundbegriff der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) handelt, läßt Platon entwickeln, daß die sittliche Forderung der Selbsterkenntnis (γνῶθι σεαυτόν) die ganz eigene Art desjenigen Wissens verlange, welches nicht wie das sonstige Wissen (ἐπιστήμη) andere Dinge, sondern sich selbst zum Gegenstande habe, das Wissen vom Wissen. Darin liegt ausgesprochen, daß diese „Wissenschaftslehre" in letzter Instanz auf ein ethisches Motiv zurückgeht. Es ist die von Platon in voller Ausdehnung übernommene Voraussetzung des Sokrates, daß nicht nur jede technische, selbst die politische Tüchtigkeit, sondern ebenso die sittliche Tugend auf Wissen beruht. Eben deshalb aber muß man vor allem andern wissen, was Wissen ist. Das Postulat der wissenden Tugend verlangt eine Erkenntnislehre als Grundlage aller Philosophie.

So warm deshalb auch bei Platon die ethischen und die sozial-politischen Motive sein mochten, die ihn im Wissen schließlich nur das erforderliche Mittel für seine letzten Zwecke sehen ließen, und so lebhaft also diese Motive in die Entfaltung des Erkenntnistriebes hineingespielt haben mögen, so bleibt doch der Kernpunkt seiner wissenschaftlichen Lehre eben diese Grundfrage nach dem Wesen des Wissens; ja es ist hauptsächlich ihre Beantwortung, die ihn zunächst über Sokrates hinausgeführt hat.

Dieser war schließlich doch immer dabei stehen geblieben, für jede besondere Frage des praktischen Lebens den allgemeinen Grundsatz zu suchen, nach dem sie entschieden werden müsse. Die Selbstprüfung, die er lehrte, lief darauf hinaus, daß man niemals nach Gewohnheit, Herkommen und unmittelbaren Gefühlen, sondern stets mit Bewußtsein der

Gründe handeln solle: sein Lebensideal war das maximenhafte Wollen. In dieser praktischen Form hatte er das Vernunftprinzip gefunden, welches das Besondere der menschlichen Lebenstätigkeit von dem Allgemeinen der Überlegung abhängig machte. Er hatte festgestellt, daß die wissende Tugend, welche der konventionellen Tüchtigkeit als das Höhere gegenübertreten sollte, nur in dem Wissen des allgemeinen Grundsatzes bestehen könne. Wer sich über sein Tun Rechenschaft geben will, muß einen Begriff der Werte und Aufgaben haben, um die es sich dabei handelt. So hatte das Philosophieren des Sokrates, dem Inhalt nach auf Festlegung sittlicher Prinzipien gerichtet, die Form des begrifflichen Wissens angenommen.

Diese Aufgabe war auch für Platon maßgebend; aber sie erweiterte und verschob sich bei ihm nach mehreren Richtungen.

In erster Linie ist dabei der Umstand wirksam gewesen, daß Platon neben dem ethisch-politischen das rein wissenschaftliche Interesse der mathematischen Erkenntnis gewann. Es darf dahingestellt bleiben, ob dies auf Anregung seiner athenischen Jugendbildung, ob es auf die Bekanntschaft mit Männern wie Theodor von Kyrene oder auf frühe Beziehungen zu den Pythagoreern zurückging,[1]) — jedenfalls tritt diese bedeutsame Ergänzung der sokratischen Einseitigkeit bereits in den Schriften der neunziger Jahre zutage, welche Platons eigne Lehre erst im Werden zeigen. Zwar handelt es sich in allen diesen Schriften schon wegen ihres Gegensatzes gegen die sophistische Rhetorik zunächst um die sittliche Reform des öffentlichen Lebens: aber die Wissenschaft, in der allein das Heil gefunden werden soll, strebt doch schon

[1]) Aristoteles allerdings entwickelt in der historisch-kritischen Einleitung zu seiner „Metaphysik" die Stellung Platons wesentlich aus dessen Verhältnis zur pythagoreischen Lehre. Doch ist nicht zu übersehen, daß, als Aristoteles in die Akademie eintrat, Plato durch seine italischen Reisen eine viel intimere Beziehung zu dem pythagoreischen Bunde gewonnen hatte, als wir sie für seine Anfänge anzunehmen berechtigt sind.

deutlich über eine bloß moralisierende Selbstverständigung hinaus, und weitere, wenn auch noch so unbestimmte Linien einer theoretischen Weltansicht beginnen sich zu gestalten. Für die Festigkeit des begrifflichen Wissens erscheint die Diskussion der sokratischen Tugendlehre häufig ergebnislos, dagegen gerade die Mathematik als willkommenstes und vollkommenstes Beispiel: und da, wo im „Menon" zuerst die metaphysischen und theologischen Hintergründe der neuen Wissenschaftslehre angedeutet werden, geschieht es an der Entwicklung einer mathematischen Einsicht.

Offenbar ist Platon in seiner Philosophie von mathematischen Motiven ebenso stark beeinflußt worden, wie er selbst fördernd auf die Entwicklung der griechischen Mathematik eingewirkt hat: und den Nerv dieses reziproken Verhältnisses werden wir darin sehen dürfen, daß es eben Platon gewesen ist, der in den mathematischen Problemen das ergiebigste Feld der begrifflichen Untersuchung erkannte, das Gebiet eindeutiger Definitionen und zweifelloser Beweise. So haben denn die mathematischen Studien eine große Rolle in der Akademie gespielt, welche darin ihre wissenschaftliche Verwandtschaft mit den Pythagoreern fand, und aus dieser Vereinigung ist das begriffliche Gepräge der späteren griechischen Mathematik hervorgegangen, wie es in dem Lehrbuche Euklids seine typische Erscheinung gefunden hat.

Was die einzelnen mathematischen Gegenstände anlangt, so lassen Platons Schriften zwar seine Vertrautheit mit der Zahlentheorie der Pythagoreer, aber keine eigne Ausbildung ihrer Probleme erkennen; da es jedoch daran in seiner Schule nicht gefehlt hat, so ist es wohl möglich, daß auch der Meister sich dabei zu der Zeit beteiligte, wo er in den „ungeschriebenen Lehren" seines Alters die Ideenlehre mit der Zahlentheorie in unmittelbare metaphysische Berührung zu bringen suchte. Damit hängt es dann zusammen, daß die Arithmetik als die der Philosophie am nächsten stehende Wissenschaft gepriesen wird. Lebhafter tritt in den Schriften das geometrische Interesse hervor: hier scheint die

Akademie hauptsächlich die Lehre von den Proportionen betont zu haben. Platon selbst aber hebt ganz besonders den Fortschritt von der Planimetrie zur Stereometrie hervor: die bisherige Vernachlässigung der letzteren tadelt er in der schärfsten Weise. Wie eingehend er sich damit beschäftigte, zeigt die ihm zugeschriebene Lösung des sog. delischen Problems der Würfelverdopplung durch zwei mittlere Proportionalen.

Bedeutsamer jedoch ist es, daß Platon der mathematischen Forschung das Verlangen zugeführt hat, sie solle von Definitionen und Axiomen ausgehen, und daß er für die Lösung der geometrischen Aufgaben, die im wesentlichen auf die Möglichkeit von Konstruktionen innerhalb gegebener Figuren hinausliefen, analytische, ausschließende und apagogische Methoden in Anwendung gebracht hat. Damit vollzog sich die Einführung begrifflicher Methodik in die Mathematik.

Wenn sich aber so die sokratische Forderung des begrifflichen Wissens bei Platon von den praktischen auf theoretische Probleme erweiterte, so führte dies notwendig auch zu einer Umgestaltung des Verfahrens der Begriffsbildung selbst. Sokrates hatte die Maximen und Wertbegriffe von den einzelnen gegebenen Verhältnissen aus durch Vergleichung und Aufstellung analoger Fälle gesucht: dieses „epagogische" Verfahren genügte für die mathematischen Begriffe nicht. Definitionen wie die, daß der Punkt die Grenze der Linie, die Linie die Grenze der Fläche, die Fläche die Grenze des Körpers sei, waren auf induktivem Wege weder zu finden noch zu begründen. Es mußte Platon, sobald er die Aufgabe des begrifflichen Wissens in der erweiterten Form vor sich sah, die Ergänzungsbedürftigkeit des sokratischen Schemas zum Bewußtsein kommen.

Sie zeigte sich auch noch in anderer Richtung. Den Weg vom Besondern zum Allgemeinen, von den Vorstellungen des populären Bewußtseins zu den Begriffen der Wissenschaft hatte Sokrates gewiesen: aber führte nicht auch ein entgegengesetzter

Weg vom Allgemeinen zum Besonderen? Ein begriffliches Wissen mußte auch der Einteilung der Gattungsbegriffe in ihre Arten nachgehen und sich schließlich die Aufgabe stellen, die Ordnung und den Zusammenhang (κοινωνία) aller Begriffe untereinander zur Darstellung zu bringen.

Für die Einteilung (τέμνειν) der Begriffe fand Platon eine einfache Anwendung in dem Schema der eleatischen Untersuchungen vor. Zenon hatte die Probleme der Vielheit und der Bewegung der Einzeldinge mit abstraktem Scharfsinn nach der Methode behandelt, jede Frage kontradiktorisch in dem Sinne zu erörtern, daß erst die eine Möglichkeit und dann ihr Gegenteil besprochen wurde. „Wenn die Welt aus einer Vielheit von Dingen bestehen soll, so ist diese entweder endlich oder unendlich; setzt man sie endlich, so etc.“ Diese Methode scheint Platon übernommen zu haben, wenn er als die einfachste und sicherste Form der Begriffseinteilung die kontradiktorische Dichotomie anwendete und empfahl: wenigstens zeigen die beiden ausführlichen Deduktionen, womit in den Dialogen „Sophistes“ und „Politikos“ die Begriffe des Sophisten und des Staatsmanns durch fortschreitende Determination gewonnen werden, eine allerdings pedantische und ermüdende Anwendung des kontradiktorischen Schemas.

Dazu kam noch ein Weiteres. Die Eleaten benutzten solche Disjunktionen, um aus jedem der angesetzten Fälle die Folgen zu entwickeln: sie verfolgten damit in ihrer polemischen Weise den Zweck, jeden der Fälle durch seine absurden Konsequenzen als unmöglich zu erweisen. Auch dies nahm Platon mit positiver Erweiterung auf: er führte die Methode der hypothetischen Begriffserörterung ein, die darauf hinauslief, die Brauchbarkeit und Sicherheit eines im Denken gewonnenen Begriffs an der Richtigkeit der aus ihm abzuleitenden Folgerungen zu prüfen.

Alle diese Operationen nun, die Aufsuchung der Begriffe, ihre Einteilung, ihre Ordnung, ihre hypothetische Erörterung faßte Platon unter dem Namen Dialektik zusammen, und die Begriffe, mit denen sie beschäftigt ist, nannte er

Ideen. Die Dialektik betrachtete er als die göttliche Kunst, aus der allein wahres Wissen erwachsen könne, und eben deshalb auch als die alleinige Grundlage aller wahren Tugend.

Im Verhältnis zu den einfachen Formen der sokratischen Gespräche tritt uns hierin ein mächtig gereiftes und vertieftes logisches Bewußtsein entgegen. Um das Grundverhältnis des Allgemeinen zum Besondern gliedert sich bereits eine große Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Gedankengänge und eine deutliche Einsicht in ihre Verschiedenheit. Zwar ist Platon, wie er keine Wissenschaft systematisch dargestellt hat, auch zu dem geschlossenen Entwurf einer Logik nicht gekommen: aber wo er gelegentlich logische Fragen berührt, wie das Wesen des Urteils und des Schlusses oder die Denkgesetze, da finden wir ihn auf einer Höhe auch der formalen Einsicht, welche uns erkennen läßt, wieviel Aristoteles, der Vater der logischen Wissenschaft, bei ihm gelernt hat. Das schließt nicht aus, daß wir bei Platon vielfach im einzelnen auf Darlegungen stoßen, die logisch beanstandbar sind, daß seine Beweise sich oft in sprachliche Vieldeutigkeiten der Wörter verstricken, auch Fehler wie die unberechtigte Umkehrung allgemeiner Bejahungen etc. nicht selten erkennen lassen. Man wird sich darüber nicht wundern, sobald man bedenkt, daß hier die logische Schulung des philosophischen Denkens überhaupt erst anfängt: wunderlich ist es nur, wenn die à tout prix bewundernde Auslegung uns in solchen Fällen weismachen will, Platon habe die Sophisterei recht gut gewußt, er habe sie nur spottend oder charakterisierend als schriftstellerisches Mittel benutzt.

Eine so umfangreiche Ergänzung des sokratischen Prinzips mußte auch die Auffassung von dem Wesen und dem Werte des Begriffs selbst verändern. Sokrates glaubte, das Allgemeine in den besonderen Vorstellungen der Menschen auffinden und daraus nur zum deutlichen Bewußtsein herausheben zu können, und begnügte sich damit, für die so gewonnenen Grundsätze die allgemeine Anerkennung in Anspruch zu nehmen: bei Platon dagegen erhielten die Ideen ein ganz

andres Verhältnis zu den in der Erfahrung vorgefundenen Vorstellungen und damit zugleich eine ganz andre Art der Geltung.

Es konnte Platon nicht verborgen bleiben, daß solche Begriffe, welche im deduktiven Verfahren durch Einteilung eines höheren Begriffs abgeleitet werden oder in der hypothetischen Erörterung zutage treten, ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nach wesentlich andersartig sind als die von Sokrates aus den Erfahrungen und Meinungen der Menschen entwickelten Grundsätze: jene erweisen sich in ihrer Begründung und Geltung unabhängig von den Wahrnehmungen und den daraus entstandenen Ansichten, sie entstammen lediglich dem vernünftigen Denken. Dadurch wurde für Platon von neuem der Gegensatz zwischen Denken und Wahrnehmen maßgebend, der von den großen Metaphysikern, wie Heraklit und Parmenides, aufgestellt, von den Sophisten aufgehoben und auch von Sokrates nur unbestimmt im Sinne eines Wertverhältnisses aufrecht erhalten worden war. Platon mußte sich überzeugen, daß die Begriffe, in denen er mit Sokrates die wahre Erkenntnis und Tugend suchte, ihrem Wesen und Ursprung nach von den Wahrnehmungen durchaus verschieden und aus ihnen nicht ableitbar seien.

Er zog — und das war das Entscheidende — diese Konsequenz auch für diejenigen Begriffe, welche in sokratischer Weise induktiv aus den Wahrnehmungen entwickelt werden mußten. Auch in diesem Falle, fand er, seien die Wahrnehmungen zwar die Veranlassungen, aber nicht die Gründe des Begriffs, und der Inhalt des letzteren stecke nicht fertig und vollständig in den Wahrnehmungen, weder in den einzelnen noch in ihrer Gesamtheit; sondern er werde nur auf Anlaß der Wahrnehmungen von der Vernunft selbständig gefunden. Platon entwickelt dies gern (im „Phaidros“ und im „Symposion“) an Wertbegriffen, die ja für Sokrates im Vordergrunde des Interesses gestanden hatten. Wenn wir von schönen Pferden, schönen Frauen, schönen

Knaben etc. reden und von diesen Vorstellungen her zu dem Begriffe der Schönheit vordringen wollen, so ist dieser Begriff in keinem jener besonderen Beispiele rein und vollständig enthalten, sondern sie alle zusammen dienen nur dazu, uns jenen reinen Begriff ins Bewußtsein zu rufen, dem keines von ihnen völlig Genüge tut.

Obwohl somit die Begriffsbildung darauf gerichtet bleibt, das Einheitliche und Gemeinsame (τὸ κοινόν) zu finden, das in der Mannigfaltigkeit des erfahrungsmäßig Gegebenen sich darstellt, so ist doch dies Gemeinsame (der Inhalt des Gattungsbegriffs) nicht als Teil in den Wahrnehmungsvorstellungen enthalten, sondern darin nur angedeutet und nachgebildet. Die Idee erscheint den Wahrnehmungen gegenüber als Ideal; sie wird nicht in ihnen, sondern nur an ihnen gefunden. Der Vorgang der Begriffsbildung ist nicht eine Zergliederung der Wahrnehmungen, vermöge deren in ihnen allen das Gleiche als enthalten gefunden würde, sondern eine zusammenschauende Intuition, welche das alle die einzelnen Exemplare vereinigende Gemeinsame selbständig erfaßt: die ἐπαγωγή wird zur συναγωγή.

Ist dies Platons Auffassung vom Wesen des durch das Denken zu erkennenden Gattungsbegriffs im Verhältnis zu den Wahrnehmungen, in denen seine Exemplare gegeben sind, so ist damit durchweg die historische Stellung unseres Philosophen zwischen Sokrates und Aristoteles bestimmt. Sokrates erhebt nur die noch unbestimmte Forderung, das Besondre aus dem Allgemeinen zu begreifen, zu erklären und zu beurteilen. Platon verlangt, daß dies Allgemeine durch ein „Zusammenschauen" all des unvollkommenen Einzelnen als ein davon Verschiedenes zum Bewußtsein gebracht werde: Aristoteles dagegen glaubt, dies Allgemeine durch eine Zergliederung des Besonderen auffinden zu können, in welchem es völlig enthalten sei. Man kann das eine die synoptische, das andere die analytische Theorie des Gattungsbegriffs nennen: aber dieser Gegensatz ist für Platon und Aristoteles maßgebend nicht nur logisch, sondern auch

metaphysisch; denn ebendeshalb ist das allgemeine Wesen der Dinge für den einen von ihrer wahrnehmbaren Erscheinung verschieden, für den anderen darin enthalten.

Für Platon aber ergab sich aus einer synoptischen Auffassung, daß niemals ein Wahrnehmungsgebilde der zugeordneten Idee völlig entsprechen könne. Das ist um so erklärlicher, wenn man bedenkt, welche Begriffe ihm zunächst vorschwebten. Auf der einen Seite waren es die sittlichen Begriffe, die Sokrates suchte — normative Bestimmungen, die geeignet sein sollten, über Zwecke und Werte des ethischen Lebens zu entscheiden, aber weit entfernt waren, in den wirklichen Gesinnungen und Handlungen der Menschen erfüllt zu werden —, auf der anderen Seite handelt es sich um die mathematischen Begriffe, die in der Erfahrung niemals vollkommen realisiert sind. Es gibt in der Wahrnehmung kein absolut mathematisches Gebilde. Keine wirkliche Kugel in der Natur, auch nicht eine mit höchster Technik des Menschen gedrehte, tut vollständig der stereometrischen Definition der Kugel Genüge.

Diese wohlbegründeten Überlegungen überträgt Platon auf alle Begriffe überhaupt: es scheint ihm im Wesen der Sache zu liegen, daß die Wahrnehmungsgebilde immer nur unvollkommene Nachbildungen, niemals vollkommene Darstellungen der Begriffe sind: sie sind ihnen ähnlich, aber nicht gleich.

Eine feinsinnige Folgerung aus diesem Verhältnis hat Platon in seiner Sprachphilosophie gezogen, wie sie im „Kratylos“ niedergelegt ist. Die Frage nach der Beziehung zwischen den Wörtern und Begriffen, die sie bedeuten, hatten die Sophisten nach einem bei ihnen üblichen Schema dahin beantwortet, daß diese Beziehung entweder rein äußerlich durch konventionelle Bestimmung (θέσει) oder sachlich (φύσει) durch eine Verwandtschaft und Ähnlichkeit zwischen Begriff und Wort zu erklären sei. Indem Platon der letzteren Auffassung mit ihren phantastischen Etymologien halb ernsthaft und halb ironisch übertreibend nachgeht, weist er doch mit entschiedenstem Ernste darauf hin, daß auch die sprachliche Erscheinung des Begriffs, wie sie im Worte vorliegt,

zwar auf eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Begriffsinhalt, aber niemals darauf Anspruch habe, diesen in seiner Reinheit und Vollständigkeit zum Ausdruck zu bringen.

Ist nun aber der Begriff seinem eigensten Wesen und Inhalt nach nicht in der Wahrnehmung enthalten — wie kommen wir Menschen zu ihm, deren Erkenntnistätigkeit sich doch, an den Leib gebunden, zweifellos an den Wahrnehmungen entwickelt? In der Antwort auf diese Frage zeigt Platon die eigentümliche Gebundenheit des gesamten antiken Denkens, welche die Vorstellung von einer schöpferischen Energie des Bewußtseins nicht aufkommen ließ, sondern alles Erkennen immer nur als ein Abbilden des Empfangenen und Vorgefundenen auffassen wollte. Wenn somit der Inhalt des Begriffs von dem der zugehörigen Wahrnehmungen verschieden und in ihnen nicht gegeben war, so mußte er für Platon irgendwie anders gegeben und von der erkennenden Seele empfangen sein. Wenn das vernünftige Denken den Inhalt seiner Begriffe nicht aus den Wahrnehmungen geschöpft haben konnte, so mußte ihm dieser Inhalt auf irgend eine andere Weise g e g e b e n sein —, so mußte der Begriff die „Besinnung" auf seinen Inhalt darstellen, den die Seele unabhängig von aller Wahrnehmungstätigkeit von vornherein besaß. Aus diesen Motiven entwickelte sich wissenschaftlich die für die platonische Erkenntnistheorie am meisten charakteristische Lehre, daß alles begriffliche Wissen ἀνάμνησις, E r i n n e r u n g, sei.

Zur psychologischen Erläuterung dieser zentralen Lehre benutzt Platon (im „Symposion" und namentlich im „Phaidon") ausdrücklich das Gesetz der A s s o z i a t i o n d u r c h Ä h n l i c h k e i t. Wenn die synoptische Begriffsbildung von den Wahrnehmungen zu einer Idee fortschreitet, die in ihnen nicht als solche enthalten ist, so ist das nur dadurch zu erklären, daß dem erkennenden Bewußtsein bei den Wahrnehmungen der Begriff e i n f ä l l t, der ihnen ähnlich, der ihr Urbild ist. Das aber setzt voraus, daß dies begriffliche Urbild schon vor den daran erinnernden Wahrnehmungen in der Seele vorhanden, obwohl, wie andere

erinnerbare Inhalte, nicht bewußt vorhanden war. Ein solches latentes Vorhandensein jedoch ist — wie bei den empirischen Erinnerungen — nur möglich, wenn der Begriff früher wenigstens einmal als bewußte Vorstellung in der Seele gewesen ist. Daher ist begriffliches Wissen nur so möglich, daß die Idee vor der durch die leibliche Existenz ermöglichten Wahrnehmungstätigkeit von der Seele aufgenommen worden ist, und daß nun bei Gelegenheit der Wahrnehmungen nach dem Gesetz der Assoziation durch Ähnlichkeit die ihnen ähnliche Idee im Bewußtsein reproduziert wird.

Mit geistreicher Kühnheit entwickelt Platon diese Lehre im „Phaidon" an der Idee der Gleichheit selbst, — ein Meisterstück seiner Dialektik. Wenn wir zwei Dinge „gleich" nennen, so sind sie in Wahrheit nie vollkommen gleich: denn um sie gleich zu nennen, müssen wir sie vorher irgend wie unterschieden, d. h. ungleich befunden haben. Wenn wir also trotzdem an ihnen den Begriff der Gleichheit zur Anwendung bringen, so können wir ihn nicht aus ihnen entnommen, sondern müssen ihn mitgebracht, d. h. vorher und ursprünglich besessen haben, und wir sind nur durch diese relativ gleichen Dinge an die an sich absolute Idee der Gleichheit „erinnert" worden.

Alles begriffliche Wissen also ist Erinnerung; als ursprünglicher, vor aller Wahrnehmung erworbener Besitz der Seele tritt es wieder in das Bewußtsein, sobald die Idee durch ihr ähnliche Wahrnehmungen wachgerufen wird.

Man kann diese fundamentale Lehre Platons von der ἀνάμνησις über ihren nächsten Wortsinn hinaus nach modernen Auffassungen deuten. Sie enthält erkenntnistheoretisch den wertvollen Gedanken, daß es Vernunftwahrheiten gibt, die, durch keinerlei Tatsachen der Wahrnehmung begründbar, unmittelbar in sich evident sind und auf deren unabweisbare Geltung wir uns nur zu „besinnen" brauchen; in diesem Sinne hat z. B. auch Descartes von den „eingebornen Ideen" gehandelt, indem er dabei — dem sprachlichen Ausdruck zum Trotz — weniger an das psychologische Kriterium des ur-

sprünglichen Vorhandenseins, als an die logische Bedeutung der unableitbar selbstverständlichen Evidenz und Gewißheit dachte. Andrerseits kann man die platonische Lehre mit den Auffassungen der neueren Psychologie und Logik in Beziehung setzen. Danach sind die ersten Vorstellungen des Menschen von unbestimmter Allgemeinheit und besitzen darin die Fähigkeit, daß sie sich in vielen besonderen Wahrnehmungen wiedererkennen lassen; aus ihnen entwickeln sich erst bei geschärfter Aufmerksamkeit die bestimmten Einzelvorstellungen. Von diesen aber geht das bewußte logische Denken aus, um in einer Art rückläufiger Bewegung die Gattungsbegriffe aufzusuchen, deren Inhalt sich (wie ihre sprachliche Bezeichnung) vielfach mit jenen ersten unbestimmten Allgemeinvorstellungen decken muß. So enthält der logisch bearbeitete Gattungsbegriff eine Reproduktion der ursprünglichen, durch die Einzelvorstellungen verdunkelten Allgemeinvorstellung.

Aber solche Ausdeutungen liegen der Lehre Platons fern: sie will vielmehr wörtlich so genommen werden, daß das begriffliche Wissen eine Erinnerung an ein Erkennen enthalte, das vor der leiblich wahrnehmenden Existenz des Menschen gewonnen worden sei. Im „Phaidon" führt Platon den Beweis folgendermaßen: eine Idee wie die der Gleichheit muß die Seele empfangen haben, ehe sie irgend eine Wahrnehmung des irdisch leiblichen Lebens machte. Denn auf solche war sie seitdem allein angewiesen, und in ihnen ist diese Idee nicht zu finden. Danach bleibt nur übrig, daß die Seele jene Idee entweder in einer früheren Existenz oder im Momente der Geburt empfangen haben muß. Das letztere anzunehmen ist absurd, weil sie dann dieselbe Idee im selben Momente auch wieder vergessen haben müßte; somit kann die Aufnahme der Idee nur in die Präexistenz der Seele fallen. Diese Argumentation zeigt, daß die Lehre von der ἀνάμνησις in buchstäblichem, zeitlichem Sinne aufgefaßt sein und auf eine dem irdischen Leben vorhergehende Existenz der Seele bezogen sein will. Es wird dafür ein streng dialektischer, psychologisch-

erkenntnistheoretischer Beweis angetreten, während die früheren Darstellungen dieses Lehrstücks, im „Menon", im „Phaidros" und bei der zurückdeutenden Erwähnung im „Symposion" allerdings auf mythisch-religiöse Zusammenhänge gestellt sind (vgl. unten Kap. 5). —

Noch viel höher jedoch und weiter geht der Flug des platonischen Gedankens über die sokratische Grundlage hinaus in Bezug auf den Erkenntniswert der Begriffe. Wenn sich Sokrates mit ihrer Geltung als Prinzipien des ethischen Urteils hatte bescheiden können, so führte die Erweiterung des begrifflichen Wissens auf das theoretische Gebiet bei Platon zu überraschend weittragenden Folgerungen. Wissen ist nach griechischer Auffassung stets Abbildung des Seins im Bewußtsein, Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande. Wenn also das wahre Wissen in den Begriffen bestehen soll, so muß in deren Inhalt auch das wahre Sein, die absolute Wirklichkeit erkannt sein. Mit dieser Wendung schöpft Platon aus dem Sokratismus den Mut zu einer neuen Metaphysik. Die Dialektik erhebt den Anspruch, Erkenntnis des wahren Seins zu sein.

Das kommt in der Doppelbedeutung des platonischen Ausdrucks Idee (ἰδέα. εἶδος) zu Tage. Als Funktionen, als intellektuelle Tätigkeiten sind die Ideen Begriffe und insbesondere Gattungsbegriffe[1]): als Gegenstände dagegen, die in dem Inhalt der Begriffe erkannt und abgebildet werden, sind die Ideen die „Gestalten" der wahren Wirklichkeit, das Sein selbst in seiner inhaltlichen Bestimmtheit. Im letzteren Sinne (den namentlich das „Symposion" ausgeführt hat) ist die „Idee" kein Gedanke, sondern eine Realität. Wir haben die Idee des Schönen (in subjektiver Bedeutung) als Gattungsbegriff nur deshalb, weil ihr Gegenstand, die Idee des Schönen

[1]) Dabei wird hier von der spezifischen, in den späteren Schriften von Platon selbst und nachher von Aristoteles genau ausgeprägten Terminologie abgesehen, wonach in formal-logischer Hinsicht γένος und εἶδος so unterschieden werden, wie wir jetzt im Deutschen „Gattung" und „Art" unterscheiden.

(in objektiver Bedeutung) oder „das Schöne an sich" (αὐτὸ τὸ καλόν) eine absolute Wesenheit, eine Gestalt des wahrhaft Wirklichen ist.[1])

Ihre eigenste Färbung aber und ihren historischen Glanz gewann die Ideenlehre erst dadurch, daß sie in diesen Ausbau der sokratischen Begriffslehre die Ergebnisse der sophistischen Erkenntnistheorie und namentlich die Theorien des Protagoras aufzunehmen vermochte. In dieser Hinsicht erscheint Platon als der überlegene Geist, der die Gegensätze der Aufklärungsphilosophie zu höherer Einheit verbindet; und dies gelang ihm gerade vermöge seiner synoptischen Auffassung vom Wesen des Begriffs.

Denn die negative und polemische Seite dieser Einsicht ist nichts anderes als die Kritik, der Platon im „Theaetet" die gesamte sophistische Erkenntnislehre unterzieht: sie läuft darauf hinaus, daß aus Wahrnehmungen allein niemals begriffliches Wissen, also überhaupt keine „Wissenschaft" gewonnen werden kann. Zu diesem Zwecke braucht Platon zunächst den Protagoras nur beim Worte zu nehmen: denn dieser hatte alles menschliche Erkennen auf die Wahrnehmung beschränkt und war eben deshalb zu dem Ergebnis gelangt, daß es keine allgemeingültige Wahrheit gebe, vielmehr für Jeden wahr sei, was ihm jeweilig wahr scheine, und somit der (individuelle) Mensch das Maß aller Dinge sei. Platon erkennt diese Konsequenz völlig an; er macht sich sogar die psychophysische Theorie zu eigen, wonach die Wahrnehmung aus dem Zusammentreffen zweier entgegenlaufender Bewegungen zwischen dem wahrnehmenden Subjekt und dem wahrzunehmenden Objekt entspringt: dabei entstehe in dem letzteren die Wahrnehmungseigenschaft (αἰσθητόν), in dem

[1]) Diese Doppelbedeutung des Wortes „Idee" hat in der Ausbildung und Wirkung der platonischen Lehre eine große Rolle gespielt und zu vielfachen Mißverständnissen geführt. Insbesondere sei erwähnt, daß von der späteren Auffassung, wonach die Ideen die urbildlichen Gedanken Gottes wären, bei Platon selbst auch nicht im geringsten die Rede ist.

ersteren die Wahrnehmungsvorstellung (αἴσθησις), worin jene ganz adäquat abgebildet werde. Aber diese relative Wahrheit gilt deshalb auch nur für den Moment des Wahrnehmungsaktes und fällt mit ihm dahin. Wäre daher das Wissen auf die Wahrnehmung und ihren Inhalt beschränkt, so könnte es immer nur bis zu dieser relativen Wahrheit gelangen. Das zeigt sich auch weiterhin bei der Kritik der — vielleicht kynischen — Definition, welche das Wesen der „Wissenschaft" in der richtigen (aus den Wahrnehmungen entwickelten) Meinung und ihrer verstandesmäßigen Begründung (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου) suchte. Daher kann nach Platon die Wissenschaft (ἐπιστήμη), die zur Tugend erforderlich ist, nur auf einem ganz andersartigen Wege zustande kommen: und das ist eben das dialektische Denken.

Allein damit ist nun der Wahrnehmung zwar die eigentliche und vollständige Wissenschaftlichkeit abgesprochen, andrerseits aber doch eine Art von relativer und momentaner Wahrheit und Erkenntniskraft zuerkannt. Denken und Wahrnehmen erscheinen als zwei verschiedenartige und zugleich auch verschiedenwertige Stufen der Erkenntnistätigkeit; das sokratische und das protagoreische Prinzip treten, beide in ihrer Art und in ihrem Umkreise gültig, in ein Wertverhältnis zueinander, jedoch so, daß sie als ursprünglich und wesentlich verschieden gelten und daß von einem unmittelbaren Übergange von der einen in die andere Erkenntnisweise keine Rede ist.[1])

[1]) Hierin besteht der entscheidende Unterschied zwischen Platon und Demokrit. Auch der letztere forderte neben der im protagoreischen Sinne aufgefaßten und gewerteten Wahrnehmungserkenntnis (*σκοτίη γνώμη*) eine durch das Denken zu gewinnende echte Wissenschaft (*γνησίη γνώμη*): aber er meinte die eine aus der anderen finden zu können, er statuierte zwischen ihnen eine nur graduelle, keine prinzipielle Verschiedenheit, und deshalb fand er durch das begriffliche Denken nicht wie Platon eine neue, unkörperliche Welt, sondern nur einen konstruktiven Grundriß der Körperwelt selbst — die Atome, die auch er als „Gestalten" (*σχήματα* und vielleicht sogar *ἰδέαι*) bezeichnete.

Diesem Verhältnis der Erkenntnisweisen muß aber nach platonischer Auffassung ein analoges Verhältnis der Erkenntnisgegenstände entsprechen. Gibt es in den Begriffen ein Wissen, das sich zwar an den Wahrnehmungen, aber nicht aus ihnen entwickelt und das von ihnen wesentlich verschieden bleibt, so müssen auch die Ideen, welche der Gegenstand der Begriffe sind, eine eigne und eine höhere Wirklichkeit bilden neben den Gegenständen der Wahrnehmung. Die letzteren aber sind in allen Fällen die Körper und ihre Bewegung, oder wie Platon mit echt griechischer Betonung sagt, die sichtbare Welt: folglich müssen die Ideen, das Objekt der begrifflichen Erkenntnis, eine eigene, davon geschiedene Wirklichkeit, eine unsichtbare und unkörperliche Welt darstellen.

Das ist also die Entdeckung der immateriellen Welt, worin die eigenste Leistung der platonischen Dialektik besteht. Sie ist die strikte Konsequenz der Einsicht, daß der Begriff etwas wesentlich Anderes ist als die Wahrnehmungen, für die er gilt, und der Forderung, daß ihm deshalb auch als Gegenstand etwas wesentlich Anderes entsprechen müsse, als die Körper, die mit ihrer Bewegung in der Wahrnehmung aufgefaßt werden. So werden die Ideen für Platon zu immateriellen Gestalten und Wesenheiten: sie bilden eine eigene, eine höhere Welt neben der wahrnehmbaren Körperwelt. Denn der Wertunterschied, der auf die Erkenntnisweisen zutraf, überträgt sich notwendig auch auf die ihnen entsprechenden Bereiche der Wirklichkeit.

Eine solche Teilung der Welt in verschiedene Wertschichten war der griechischen Vorstellung an sich nicht neu. Vorgebildet durch die der religiösen Phantasie aller Völker geläufige Gegenüberstellung von Himmel und Erde, hatte sie bei den Hellenen ihre theoretische Ausprägung durch die Pythagoreer erhalten. Diese hatten Ordnung (κόσμος) und Bestand, Regelmäßigkeit und Harmonie nur in der Welt der Gestirne finden können; die Welt „unter dem Monde" dagegen, die Erde mit allem, was auf ihr geschieht, betrachteten sie als das Reich der Unordnung, des Wechsels und der Unvoll-

kommenheit. Aber auch diese Unterscheidung hielt sich doch zuletzt in den Grenzen der körperlichen Welt, und ebenso war es bei Anaxagoras, wenn dieser die Zweckmäßigkeit der Welt hauptsächlich in dem Umschwung der Gestirne bewunderte. Das vollkommen Neue, das Platon in der Ideenlehre brachte, war der Gedanke, der gesamten wahrnehmbaren Körperwelt die immaterielle Welt der Ideen gegenüberzustellen, die der Gegenstand des begrifflichen Wissens sein sollte. Wohl hatte, wie wir sehen werden, auch diese seine Ansicht ihren religiösen Hintergrund, wohl verband sie sich mit der verwandten pythagoreischen Kosmographie, — aber ihre Eigenart bestand doch in dem Verlangen, daß die höhere Welt die unsichtbare, die immaterielle Welt sein müsse: und diese Eigenart wurzelte in dem Prinzip der Dialektik.

Deshalb bildet den Kern des platonischen Philosophierens der Dualismus, der darin zwischen den beiden Erkenntnisarten, dem Denken und dem Wahrnehmen, und ebenso zwischen ihren beiden Objekten, der immateriellen und der materiellen Welt, statuiert wird. Auf dem Höhepunkt seiner Darstellung in der „Republik" hat Platon in dieser Weise den Grundriß seines Systems gezeichnet. Alle Erkenntnis ist entweder Vernunfteinsicht (νόησις) oder auf Wahrnehmung gegründete Meinung (δόξα). Die erstere hat zum Gegenstande die unsichtbare, unkörperliche Welt: die Vernunfterkenntnis bezieht sich teils auf die Ideen (ἐπιστήμη), teils auf die mathematischen Formen (διάνοια); die Wahrnehmungserkenntnis dagegen teils auf die Körper selbst (πίστις), teils auf ihre künstlichen Abbilder (εἰκασία).

Derselbe Dualismus aber erstreckt sich aus der theoretischen in die praktische Betätigung. Wenn, wie Sokrates annahm, das Wollen des Menschen durch seine Einsicht bestimmt ist, so wird auch der Wert seines Wollens von dem seiner Einsicht abhangen. Aus dem wahren Wissen der Dialektik muß sich eine andre, höhere Tugend ergeben, als aus dem relativen Wissen, der Wahrnehmung und der Meinung. Deshalb unterscheidet Platon zwei in Wesen und

Wert verschiedene Arten der Tugend: philosophische und gewöhnliche. Die letztere ist jene bürgerliche Tüchtigkeit, die auf Gewohnheit und Herkommen, auf den aus Erfahrungen angesammelten Meinungen beruht: ihre Regeln, die Moral der Masse und des alltäglichen Lebens, werden von dem Einzelnen nicht aus Überzeugung, sondern aus Klugheitsrücksichten und persönlichen Interessen eingehalten. Die philosophische Tugend dagegen erwächst aus der begrifflichen Einsicht, sie ist sich ihrer Gründe bewußt und weiß darüber Rechenschaft zu geben; sie ist die Lebensführung der Vernunft. Ihre Ziele liegen deshalb in der unsichtbaren Welt, während die „gemeine Tugend" auf die Güter des irdischen Lebens gerichtet ist.

So wird auch auf dem praktischen Gebiete der Gegensatz der sokratischen und der sophistischen Lehre von Platon dadurch überwunden, daß er ihre Geltung verschiedenen Bereichen zuweist. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß der Wertunterschied in dieser Hinsicht noch stärker und schärfer betont wird. In theoretischer Hinsicht konnte dem Wahrnehmungswissen, das für die einzelnen Inhalte der sichtbaren Welt allein anwendbar ist, ein gewisser, wenn auch zunächst untergeordneter Wert zuerkannt bleiben: praktisch dagegen enthielt die Anerkennung, daß die Klugheitsmoral für die große Masse in Geltung bleibe, zugleich ihre Verwerfung für den auserlesenen Teil der Menschheit, der sein Heil im wahren Wissen zu finden berufen sein sollte.

Neben diesem theoretischen und praktischen Dualismus hatte jedoch die Dialektik mit ihrer synoptischen Grundauffassung vom Wesen des Begriffs noch eine andere Seite: der Begriff sollte zwar etwas Anderes sein als die Wahrnehmungen, aber diese sollten ihm doch wenigstens ähnlich sein und dadurch an ihn zu erinnern vermögen. Dies letztere, positive Verhältnis mußte sich nun ebenso wie das gegensätzliche für Platon auf das Verhältnis der sichtbaren zur unsichtbaren Welt, der körperlichen Erscheinungen zu den Ideen übertragen. Auch als immaterielle Gestalten und

Wesenheiten sind die Ideen die Urbilder (παραδείγματα), von denen die körperlichen Gebilde der sichtbaren Welt die unvollkommenen, nur ähnlichen, aber nicht gleichen Abbilder (εἴδωλα) enthalten.

Alles Sichtbare ist ein Gleichnis des Unsichtbaren. Wenn Aristoteles andeutet, daß schon die Pythagoreer eine solche Beziehung zwischen den Dingen und den „Zahlen" angesetzt hatten, so mag das auch in Bezug auf den historischen Zusammenhang zutreffen, und wieder spielt dabei die Mathematik und das Verhältnis zwischen mathematischen und empirischen Größen eine vermittelnde Rolle: aber welch ein Fortschritt von der unbestimmten, spielerischen Analogie, womit etwa ein Pythagoreer die Gerechtigkeit auf die Zahl vier oder neun bezog, zu der logischen Deutlichkeit, mit der in der Dialektik das schöne Ding als ein unvollkommenes Abbild des „Schönen-an-sich" betrachtet wird! Auch hierin hat Platon, was er an Vorstellung bei den Pythagoreern vorfand, durch das sokratische Prinzip geadelt.

Auf diesem positiven Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung, Begriff und Wahrnehmung beruhte, wie oben gezeigt, jener Vorgang, durch den das begriffliche Wissen als Erinnerung zustande kommt. Aber dieser Vorgang ist nun für einen Mann wie Platon nicht bloß logischer, sondern zugleich ethischer und, wie sich später zeigen wird, religiöser Natur: er ist kein interesseloses Denken, sondern er wühlt die Menschenseele bis in ihre Tiefen auf. Wenn die Wahrnehmung der sinnlichen Dinge in der Seele die Erinnerung an die übersinnliche „Gestalt" weckt, die sie dereinst in der unsichtbaren Welt schaute, so bleibt es nicht bei diesem Einfall, sondern in der noch nicht verdorbenen Seele regt sich ein Staunen und dann eine mächtige Sehnsucht, jenes „Urbild" von neuem in seiner Reinheit und Vollkommenheit zu schauen und sich damit zu der höheren Welt zu erheben: es entsteht die schmerzliche Unruhe, in der die Seele aus dem Sinnlichen zum Übersinnlichen emporringt, um es zu erfassen und sich zu eigen zu machen. Das ist der philosophische Trieb, das ist,

mit all ihrem Leid und all ihrer Lust, die platonische Liebe.

Darum ist die Wissenschaft, die von diesem Triebe erfüllt ist, die Liebe zur Weisheit, φιλοσοφία.[1]) Zwischen dem wandellosen Besitz der Götter und der unempfänglichen Torheit der niederen Wesen steht sie in der Mitte als das Streben nach Wissen. Jene, die Götter, sind die Wissenden; die große Masse der Menschen sind die Unwissenden: die Philosophen sind die, welche wissen wollen.

So vertieft und erfüllt sich das sokratische Ideal des ἔρως. Die sittliche Gemeinschaft des Strebens nach Wahrheit und Vollkommenheit erhält ihre metaphysische Bedeutung: der geistige Inhalt des Umgangs ist, wie es im „Phaidros" und im „Symposion" mit entzückender und ergreifender Schönheit dargestellt wird, die Erhebung zu der immateriellen Welt der Ideen; seine Aufgabe ist, in den verwandten Seelen die Urbilder von neuem zu erzeugen. Der Eros als philosophischer Trieb ist der Drang des Sinnlichen nach dem Übersinnlichen, und es läßt sich schon von hier aus übersehen, wie die Ideenlehre dazu gelangen wird, auch diesem subjektiven Vorgange eine metaphysische Bedeutung zuzuerkennen und damit auch die Schroffheit des Gegensatzes von gemeiner und philosophischer Tugend zu mildern.

2. Die Welt als Wesen und Werden.

(Metaphysik.)

Die Dialektik war von den anthropologischen Gesichtspunkten der Aufklärungsphilosophie, von dem Gegensatze zwischen Sokrates und den Sophisten ausgegangen: aber die erweiterte Behandlung, welche sie dem Problem des Wissens zuwendete, hatte von selbst zu einer metaphysischen Stellungnahme geführt. Dem Denken und dem Wahrnehmen ent-

[1]) Die spätere Überlieferung schreibt die Prägung dieses Terminus dem Pythagoras zu: doch ist alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er erst in dem sokratischen Kreise, vielleicht von Platon selbst, seine Bedeutung erhalten hat.

sprechen nun die unsichtbare und die sichtbare Welt. Hatte Platon so die Schranken durchbrochen, die sich die attische Philosophie im Anfange gesetzt hatte, so mußte sich sein Blick auf die metaphysischen Lehren zurücklenken, die in der ersten, kosmologischen Periode der griechischen Wissenschaft entwickelt worden waren, und indem er mit ihren Ergebnissen und Gegensätzen die Ideenlehre in Beziehung setzte, gewann er den Höhepunkt, auf dem er alle Fäden des früheren Denkens zu einer großen Einheit zusammenziehen konnte.

Das Entscheidende jedoch in der Synthesis, die er so vollzog, bestand darin, daß der Gegensatz zwischen materieller und immaterieller Welt mit dem Grundgegensatz zur Deckung gebracht werden konnte, der in der früheren Philosophie zwischen Heraklit und den Eleaten zutage getreten war. Dieser Gegensatz war das begriffliche Ergebnis der ersten Naturforschung gewesen und dann zur Voraussetzung der vermittelnden Theorien für die Naturwissenschaft des fünften Jahrhunderts geworden: an ihn knüpfte Platon jetzt seine Ideenlehre an.

Das erste Problem der griechischen Philosophie hatte die Frage nach dem einheitlichen und unveränderlichen Prinzip gebildet, das der wechselnden Mannigfaltigkeit des natürlichen Geschehens zu Grunde liegt. Aus verschiedenen Versuchen, diesen Grundstoff qualitativ zu bestimmen, hatte sich einerseits die Lehre Heraklits vom ewigen Fluß aller Dinge, in welchem ein bleibendes Sein nicht zu finden sei, andrerseits die Abstraktion der Eleaten entwickelt, die mit dem denknotwendigen Postulat des einheitlichen Seins die Vielheit und den Wechsel der Erscheinungen unverträglich fanden. Nach Heraklit ist die Welt ewiges Werden und das Sein darin nur ein Schein, nach Parmenides gibt es nur das eine wandellose Sein, und alle Veränderung ist Lug und Trug der Sinne. Zwischen diesen beiderseits paradoxen Extremen hatten Nachfolger wie Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten einen Ausgleich durch die Annahme einer Mehrzahl an sich unveränderlicher Substanzen gesucht, aus deren wech-

selnder Verbindung und Trennung sich die Erfahrungswelt in ihrer Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit erklären sollte: so war man zu den naturwissenschaftlichen Grundbegriffen, dem Element und dem Atom, gekommen.

Für Platon bot die Ideenlehre eine ganz andere Handhabe zum Ausgleich jener Gegensätze dar. Die sichtbare Welt der Körper, der Gegenstand der Wahrnehmung, so mannigfach und wechselnd wie diese selbst, erschien ihm als das Reich des heraklitischen Werdens, eines ewigen Entstehens und Vergehens ohne jeden dauernden Bestand: die begriffliche Erkenntnis dagegen, die das Unsichtbare erfassen soll, geht darauf aus, des reinen Urbildes, der bleibenden Einheit sich zu entsinnen, die in all den wechselnden Wahrnehmungsgebilden sich darstellt: die Ideen tragen den körperlichen Erscheinungen gegenüber die Merkmale des eleatischen Seins an sich.

So wurde für Platon die übersinnliche Welt der Ideen, das Reich des Unsichtbaren, zu einer Welt des ewigen, wahren Seins oder des Wesens (οὐσία) und die Körperwelt, das Reich des Sichtbaren, zu einer Welt des Wechsels und des Werdens (γένεσις).

In diesem Sinne brachte zunächst der „Theaetet" die Lehre des Protagoras mit der Heraklits in einen vielleicht etwas engeren Zusammenhang, als er historisch bestand. Platon bezog die Behauptung der Relativität aller Wahrnehmungen, wie es auch nachher die Skeptiker wieder getan haben, auf die stetige Veränderlichkeit des Gegenstandes, d. h. der Körperwelt. Soll die Wahrnehmung, selbst ein Produkt verschiedener und gegensätzlicher Bewegungen, nur das Abbild eines momentanen Zustandes, eines vorübergehenden Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt sein, so hört ihre Wahrheit mit diesem Zustande auf und ist auf ihn von vornherein beschränkt. Eine Welt, wie die der Körper, die in ewigem Entstehen und Vergehen begriffen ist und kein bleibendes Sein enthält, kann nur der Gegenstand einer ebenso unbeständigen und der dauernden Einheit ermangelnden

Erkenntnisweise sein, und das ist eben die Wahrnehmung. Die immer nur werdende Welt wird in einer immer nur werdenden, niemals festen und fertigen Tätigkeit der Seele erkannt.

Näher noch lag es andrerseits für Platon, das begriffliche Wissen mit der eleatischen Metaphysik in Verbindung zu bringen. Schon manche formale Züge seiner Dialektik erinnerten an die namentlich von Zenon angewendeten Argumentationen, und sachlich lag eben die Verwandtschaft vor, daß die Idee, als das Objekt der wahren Erkenntnis, eine einheitliche unsichtbare Wirklichkeit, geschieden und unabhängig von allen ihren wahrnehmbaren Erscheinungsweisen, besitzen sollte. Diese intime positive Beziehung der Ideenlehre zum Eleatismus kommt am deutlichsten in den Dialogen „Sophistes" und „Parmenides" zum Wort: beide lassen sicher erkennen, daß es die Absicht Platons war, das abstrakte Sein der Eleaten durch die übersinnliche Welt der Ideen zu ersetzen, und beide Dialoge handeln von den Schwierigkeiten, auf die er damit geriet.[1])

Auf diese Weise nimmt vermöge des Prinzips der Korrelativität zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande Platons Ideenlehre über und zwischen den Eleaten und Heraklit eine ähnliche Stellung ein, wie über und zwischen Sokrates und Protagoras. In beiden Fällen verwandelt Platon den Gegensatz in eine Wertabstufung. Die wahre Erkenntnis durch Begriffe, wie sie Sokrates suchte, bezieht sich auf die Ideenwelt, die den Wert des eleatischen Seins besitzt: die relative Erkenntnis durch Wahrnehmung, so wie sie Protagoras aufgefaßt hat, bezieht sich auf die Körperwelt, die auch nur einen relativen Seinswert hat, nämlich den des heraklitischen Werdens.

[1]) Dies ist zweifellos der Sinn beider Schriften und ihre Bedeutung für unser Verständnis der platonischen Philosophie: das gilt unabhängig davon, ob man Platon zumutet, diese Einwürfe sich selbst gemacht zu haben, oder ob man annimmt, sie stammten von dem eleatischen Wortführer beider Dialoge her. Vgl. oben S. 56 ff. Über die Wirkung dieser Einwürfe auf Platon wird weiter unten gehandelt werden: S. 87 ff.

Es ist nicht zu verkennen, wie stark in diesem Verhältnis das eleatisch-sokratische Moment dem heraklitisch-protagoreischen überlegen bleibt. Das erstere bestimmt prinzipiell die platonische Weltanschauung und läßt das letztere nur als ein untergeordnetes zu. So wie die Wahrnehmung dem begrifflichen Denken gegenüber eine geringere Art der Erkenntnis enthält, so ist auch die Welt des Werdens, das Sinnenreich der Körper, nur eine niedere Wirklichkeit gegenüber der Welt des Wesens, dem übersinnlichen Reich der Ideen.

Am deutlichsten wird das in der Art und Weise, wie Platon das Werden dialektisch bestimmt. Er greift dabei auf das Motiv zurück, das Parmenides, der große Eleat, angewendet hatte, um neben seiner alle Vielheit und Bewegung ausschließenden Seinslehre doch wenigstens hypothetisch von der Erscheinungswelt zu handeln. Er hatte sie als eine Mischung von Sein und Nichtsein angesehen haben wollen. Und genau so betrachtete nun Platon die Ideenwelt als das reine Sein (εἰλικρινές), die Körperwelt dagegen mit ihrem ewigen Werden als *Mischung von Sein und Nichtsein*. Werden ist ja Sein und doch Nichtsein, Nochnichtsein oder Nichtmehrsein, und eben darin besteht die Inferiorität der Welt als Werden gegenüber der Welt als Wesen.

Die eleatische Färbung dieser Gedanken geht aber noch weiter. Für Parmenides hatte das „Sein", dem urwüchsigen Materialismus des menschlichen Denkens gemäß, Körperlichkeit oder Raumerfüllung, das Nichtsein dagegen den *leeren Raum* bedeutet. Für Platon war das „Sein" nicht mehr körperlich, sondern vielmehr eine positive immaterielle Wirklichkeit, nämlich die Idee: das „Nichtsein" (μὴ ὄν) dagegen blieb ihm wie den Eleaten der leere Raum. Deshalb aber wurde für ihn die „Welt als Werden", die *Körperwelt*, *eine Mischung der Ideen mit dem leeren Raume*. Sie hörte damit auf, bloßer Schein oder reines Nichts zu sein; sie wurde zu einer geringeren, unreineren, abgeschwächten Stufe der Wirklichkeit: deshalb hieß die Ideenwelt ihr gegenüber das wahre Sein (τὸ ὄντως ὄν).

So haben wir schließlich bei Platon zwei Welten vor uns: die eine ist unsichtbar, ewig, unentstanden und unvergänglich, unveränderlich, wahrhaft wirklich — die immaterielle Welt der Ideen; die andere ist sichtbar, in steter Veränderung begriffen, in ihrem Sein mit dem räumlichen Nichtsein gemischt — die materielle Welt der Körper und ihrer Bewegungen.

Diese Zweiweltenlehre ist das originelle und typische Merkmal der platonischen Metaphysik: ihr Springpunkt liegt in dem Begriffe der Immaterialität. Denn innerhalb der physischen Welt hatten, wie oben erwähnt, schon die Pythagoreer den Wertunterschied einer höheren und einer niederen Wirklichkeit gemacht. Man kann Platons Zweiweltenlehre als die Sublimierung jener pythagoreischen Anschauung bezeichnen: die Gestirnwelt, als körperlich und bewegt, gehört bei ihm noch zu der Welt als Werden — erst in der neuen Welt, der immateriellen, findet er die absolute Ruhe, das reine, stets sich selbst gleiche Sein.

Die schroffe Gegenüberstellung dieser beiden Welten, der metaphysische Dualismus, ist die Konsequenz des erkenntnistheoretischen Dualismus von Denken und Wahrnehmen. Das begriffliche Wissen erkennt die Welt, die ist und nie wird, Wahrnehmung dagegen und Meinung (πίστις) richten sich auf die Welt, die wird und nie ist. Diese Formel, die sich bei Platon noch spät (im „Timaios") findet, bezeichnet den Grundriß der Weltanschauung, die uns in der mittleren Zeit des Philosophen entgegentritt: im „Phaidros", in der ersten Hälfte des „Phaidon". Sie steht, wie wir später sehen werden, seiner religiösen Überzeugung am nächsten, und sie ist unter allen seinen Lehren die eindrucksvollste und geschichtlich wirksamste gewesen.

Sie barg aber auch eine Fülle von Schwierigkeiten in sich, die dem Philosophen selbst und seinen reiferen Genossen nicht entgangen sind. Die scharfe Kritik, die später Aristoteles daran geübt hat, ist allen Hauptpunkten nach schon in den Dialogen „Sophistes" und „Parmenides" angelegt, und ihre Wirkungen treten deutlich in Platons späteren Schriften hervor.

Die erste Schwierigkeit besteht in der Abgrenzung des Inhalts der Ideenwelt. Wenn nach Platons logischem Entwurf jeder Gattungsbegriff die Erkenntnis einer Idee bedeuten sollte, so bevölkerte sich die unsichtbare Welt mit den Urbildern aller sichtbaren Dinge; dann war darin auch das Böse und Häßliche vertreten, dann schlüpften in das Reich der reinen Gestalten auch allerlei schmutzige Gesellen, die Gattungsbegriffe des Gemeinen, des Unschönen und des Verabscheuungswürdigen. Im „Parmenides" wird Sokrates darauf hingewiesen, daß das logische Prinzip keine Möglichkeit biete, das Ideenreich von solchen Eindringlingen sauber zu halten. Aber der Einwurf läuft darauf hinaus, daß der Charakter des Gattungsbegriffs den Wertunterschied beider Welten nicht begründe, oder daß, wie es später Aristoteles formuliert hat, die Ideenwelt nichts anderes sei als die Wahrnehmungswelt, noch einmal vorgestellt im Begriffe.

Prinzipiell hat sich Platon aus dieser Aporie nicht herauszuziehen vermocht: in seinen Beispielen dagegen läßt sich die Richtung erkennen, worin er es versuchte. Am häufigsten nennt er Eigenschaftsbegriffe wie Wärme und Kälte, Leichtigkeit und Schwere, gern auch mathematische Verhältnisse wie Gleichheit, Größe, Kleinheit, Einheit, Zweiheit; an den wichtigsten Stellen, wo die Weltanschauung der Ideenlehre in Frage steht, erscheinen Wertprädikate wie das Schöne, das Gute, das Gerechte. Aber neben diesen Ideen der Qualitäten begegnen uns auch solche von Stoffen wie Feuer oder von Zuständen wie Ruhe und Bewegung, Farbe und Schall, weiterhin aber die Gattungsbegriffe der natürlichen Wesen wie Tier und Mensch, endlich sogar gelegentlich Ideen von menschlichen Kunstprodukten wie Tisch und Bett.[1]) Danach wird man im

[1]) Aristoteles berichtet zwar, in der späteren Zeit habe Platon Ideen von Artefacten und Verhältnissen nicht mehr anerkannt; doch kann das, wenigstens den Schriften nach, nicht streng genommen worden sein. Relationsideen spielen noch im „Phaidon" eine große Rolle, und in einem der spätesten Stücke der „Republik" (in der ersten Hälfte des 10. Buches) ist von der Idee des Bettes die Rede.

allgemeinen sagen dürfen, daß Platon das Bestreben vorschwebte, die typischen und besonders die normativen Bestimmungen des empirischen Daseins in der höheren Wirklichkeit der Ideen aufzufinden: aber dies ist niemals prinzipiell ausgesprochen und hat sich deshalb auch nicht zu einem bestimmten Kriterium für eine Auswahl der Gattungsbegriffe, die sich zur Aufnahme in die Ideenwelt eignen, entwickeln können.[1]) An sich bleibt deshalb die letztere der Inbegriff aller möglichen Gattungsbegriffe.

Um so schwieriger gestaltete sich für Platon auch die Frage nach der Ordnung und dem Zusammenhange der Ideen: auch hier erwies sich das formale Prinzip der Dialektik als unzulänglich. Daß die gesamte Ideenwelt in letzter Instanz eine Einheit und ein System bilden müsse, folgt als notwendiges Postulat aus dem eleatischen Motiv dieser Lehre, und die einzelnen dialektischen Operationen, insbesondere die Begriffseinteilung, legten den Gedanken eines solchen Zusammenhanges (κοινωνία) der Ideen direkt nahe. Aber die Ausführung stieß auf große Schwierigkeiten. Da die Ideen von sehr verschiedenem Grade der Allgemeinheit waren, so ließen sich nicht nur von demselben Sinnendinge mehrere Ideen, sondern auch zum Teil die einen von den anderen aussagen. Danach konnten freilich die Verhältnisse der Subordination und der Koordination zwischen ihnen festgestellt werden: allein das gelang doch immer nur für gewisse begrenzte Gruppen. Die sogenannte platonische Begriffspyramide, welche von der Basis der niedersten singularen und partikularen Begriffe durch schrittweis fortgesetzte Abstraktion zu dem allgemeinsten aller Begriffe als ihrer Spitze aufsteigen

---

Freilich handelt es sich an dieser Stelle um ein schnell aufgerafftes (und wenig glücklich durchgeführtes) Argument, das die menschliche Kunsttätigkeit durch den Nachweis herabsetzen soll, sie sei nichts als Abbildung eines Abbildes.

[1]) Wenn somit Herbart Platons Ideen als „absolute Qualitäten" definiert hat, so drückt das vielleicht eine Tendenz des Philosophen richtig aus, entspricht aber nicht der Gesamtheit seiner wirklichen Lehre.

soll, hat Platon selbst nicht einmal verlangt, geschweige denn ausgeführt.[1]) Vielmehr hat Platon zwar gelegentlich im Zusammenhange seiner Untersuchungen auch die allgemeinsten Begriffe erörtert, so in der „Politeia" das Verhältnis von Sein und Bewußtsein, so im „Theaetet" Sein und Nichtsein, Identität und Verschiedenheit usw.: aber im Ganzen hat er auf den Versuch einer logischen Ordnung der Ideenwelt verzichtet und zu andern Mitteln gegriffen, um eine systematische Einheit darin herzustellen.

Dazu müssen wir es rechnen, wenn der Philosoph in seinem Alter auf den unglücklichen Gedanken geriet, die Ideenwelt als Zahlensystem zu entwickeln. Wir kennen diesen Versuch kaum mehr aus Platons Schriften, in denen er nur zuletzt leise angedeutet ist wie im „Philebos", sondern in der Hauptsache aus Aristoteles (insbesondere dessen Metaphysik) und späteren mehr oder minder fragmentarischen Berichten. So dunkel die Sache im einzelnen bleibt, so deutlich lassen sich ihre Motive im allgemeinen verstehen. Die Pythagoreer, die auf einen systematischen Entwurf der wissenschaftlichen Lehren ausgingen und eine logische Grundlage dafür noch nicht besaßen, hatten dazu ihre Zahlentheorie herangezogen, indem sie auf jedem Gebiete die einzelnen Begriffe mit den einzelnen Zahlen des dekadischen Systems durch mehr oder minder sinnreiche oder willkürliche Analogien in Beziehung setzten, so z. B. etwa den Punkt als eins, die Linie als zwei, die Fläche als drei, den Körper als vier u. s. f. bezeichneten. Sie gewannen so wenigstens eine Art von Ordnung der Begriffe. Wenn nun Platon auf dieses Surrogat zurückgriff, so wirkte dabei der Umstand mit, daß die Pythagoreer das ganze System der Zahlen aus der Eins entwickelten

[1]) Erst spätere, von Platon abhängige Schulen der antiken Philosophie haben dies versucht und sind dabei, der Natur der Sache und der logischen Gesetzmäßigkeit zufolge, auf das Ergebnis gestoßen, daß die Spitze der Pyramide, der oberste und allgemeinste Begriff, auch der inhaltloseste, daß es der des ganz unbestimmten Etwas oder des Nichts sein müsse.

und daß dieses Verhältnis der Einheit zur Vielheit in Platons Überlegungen über die Verhältnisse der Idee zu ihren Erscheinungen, weiterhin aber der höheren zu den niederen Ideen ebenfalls eine große Rolle spielte. Deshalb wurden nun solche Voraussetzungen der Zahlentheorie wie der Gegensatz des Ungraden und des Graden, den noch dazu die Pythagoreer mit dem des Begrenzten und des Unbegrenzten gleichgesetzt hatten, oder das Verhältnis der Eins zur Zwei etc. für Platon zu metaphysischen Ausgangspunkten einer dialektischen Ableitung aller Ideen aus einem einheitlichen Prinzip. Die verschiedenen Fassungen dieses Prinzips und die Einzelheiten in der Ausführung des ganzen unfruchtbaren Gedankens dürfen hier um so eher übergangen werden, als sie dunkel und kontrovers sind und als die größten Zweifel darüber bestehen, wieweit die überlieferten Lehren auf Platon selbst oder auf seine nächsten Schüler wie Speusippos zurückgehen.

Sehr viel deutlicher und zugleich glücklicher war der andere Ausweg, den Platon wählte, indem er die logische Ordnung der Ideenwelt mit der teleologischen vertauschte. Denn wenn er zu der Auffassung gelangte, daß die höchste, alle anderen umfassende und bestimmende „Gestalt" in der übersinnlichen Welt die Idee des Guten sei, so konnte die Unterordnung der übrigen Begriffe unter dieses einheitliche Prinzip nicht mehr die logische Subordination der Arten unter die Gattung, sondern nur das Verhältnis der Mittel zum Zweck sein. Freilich ist auch in diesem Falle eine Rangordnung der teleologischen Verhältnisse von Platon nicht ausgeführt, vielmehr fallen alle Ideen unter die des Guten sozusagen mit einem Schlage: aber es ist damit doch eine sachliche Einheit und ein bedeutsamer Mittelpunkt des Systems gewonnen. Die Gedankengänge aber, die Platon dazu führten, hingen mit weiteren Problemen zusammen, die sich aus dem Dualismus der Zweiweltenlehre entwickelten.

Sie gruppieren sich alle um die Frage nach dem Verhältnis der Erscheinungen zu der ihnen entsprechenden Idee. Wenn Platon der letzteren

eine gesonderte Realität in der übersinnlichen Welt zuschrieb (χωρισμός), und wenn dies Reich des Unsichtbaren (τόπος νοητός) von der sichtbaren Welt nicht nur verschieden, sondern auch real geschieden sein sollte — wie verhielten sie sich zueinander? Das war eine Frage, die Platon nicht ursprünglich gestellt hatte. Sein Interesse war es nur gewesen, der Vernunfterkenntnis neben den Wahrnehmungen eine eigne Wahrheit und eben deshalb auch einen eignen Gegenstand zu geben: erst als so die beiden Welten einander gegenüberstanden, wurde ihr Verhältnis zum Problem.

Die Grundvorstellung, mit der Platon diese Frage zuerst beantwortet hat und auf die er immer wieder zurückgekommen ist, ergab sich aus der synoptischen Theorie der Begriffsbildung und aus der Lehre vom Wissen als Erinnerung: das Verhältnis der Idee zur Erscheinung (φαινόμενον) ist dasselbe wie das des Begriffs zu den Wahrnehmungen, nämlich Ähnlichkeit und zwar in der Weise, daß auch realiter die Ideen als Urbilder gelten, denen die Erscheinungen ähneln, freilich nur unvollkommen ähneln. Das Verhältnis der Erscheinung zur Idee ist also Nachahmung (μίμησις). Dabei ist wohl zu beachten, daß dies Verhältnis zunächst nicht im genetischen Sinne, sondern nur als ein Ausdruck der inhaltlichen Beziehung gedacht wird: ebenso war es bei den Pythagoreern gewesen, wenn sie die Zahlen als Urbilder aller Dinge betrachteten. Erst später, im „Timaios", hat Platon dieser Auffassung die Wendung gegeben, daß die Entstehung der körperlichen Dinge auf eine nachahmende Tätigkeit (des weltbildenden Gottes) zurückgeführt wurde, die zum Urbild die Ideen genommen habe.

Zunächst verursachte der Begriff der Nachahmung eine dialektische Schwierigkeit. Wir nennen zwei Erscheinungen ähnlich, weil sie beide der ihnen gemeinsamen Idee ähnlich sind: setzt nicht aber die Ähnlichkeit zwischen Idee und Erscheinung wieder ein höheres Gemeinsames, ein Drittes voraus, vermöge dessen sie verglichen werden können? und so fort bis ins Unendliche! Sollen der empirische Mensch und der „Mensch-an-sich" ähnlich sein, verlangt das nicht einen „dritten Menschen",

der den Vergleichungspunkt abgibt? Diesen Einwurf (τρίτος ἄνθρωπος) erhebt der Dialog „Parmenides", und Aristoteles hat ihn später aufgenommen. Wenn er uns heute etwas sophistisch vorkommt, so läßt er doch erkennen, daß sich der platonische Gedankenkreis bei dem Begriffe der Nachahmung nicht beruhigte.

Eine andere Auffassung des Verhältnisses, die sich gelegentlich bei Platon findet, ist aus der Reflexion auf den Umstand erwachsen, daß die Idee eine Einheit (μονάς) im Verhältnis zu der Vielheit ihrer Erscheinungen sein sollte. Den eleatisierenden Dialogen lag diese Problemstellung besonders nahe, aber auch der „Philebos" geht genau darauf ein. Wie kann das Eine Vieles, wie können die Vielen Eins sein? Hier bot sich nun zunächst der Überlegung das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen dar, und wenn dieses auf die Beziehung zwischen Begriff und Wahrnehmung oder zwischen Idee und Erscheinung angewendet wurde, so ist klar, daß dabei, logisch gesprochen, nicht mehr der Inhalt, sondern der Umfang der Begriffe in Betracht gezogen war. So ist es zu verstehen, wenn Platon von einem Teilhaben (μετέχειν) der Erscheinungen an den Ideen redet. Den letzteren allein kommt die wahre Wirklichkeit zu, und die werdenden und vergehenden Erscheinungen sind nur insofern, als sie an dem „Wesen" Anteil haben. Auch diese Auffassung hat Platon in einer gewissen Unbestimmtheit gelassen; sie setzt offenbar voraus, daß alle Teile des Umfangs eines Begriffs diesem selbst ähnlich sind, aber sie bringt dies Verhältnis nicht auf einen scharfen Ausdruck. So wichtig deshalb dieser Gedanke durch den Einfluß geworden ist, den er auf die Ausbildung der aristotelischen Logik ausgeübt hat, so wenig konnte es Platons letztes Wort über das Verhältnis von Idee und Erscheinung sein.

Einen Schritt weiter führt uns eine dritte Bezeichnung der Sache, die darin vorliegt, daß Platon von einer Gegenwart der Idee an der Erscheinung (παρουσία) redet. Die Dinge in der Erfahrungswelt werden einer Idee ähnlich, wenn diese „zu ihnen kommt", und sie verlieren solche Eigenschaft wieder,

wenn die Idee „von ihnen fortgeht“. Es ist namentlich im „Phaidon“, daß Platon das Verhältnis von dieser Seite betrachtet, und man ist dabei zunächst versucht, in dieser Darstellung nur eine bequeme Art von sinnlicher Veranschaulichung des schwierigen dialektischen Verhältnisses zu sehen. Denn es ist dabei geradezu von einem „Kommen und Gehen“ der Ideen die Rede, wodurch den Sinnendingen die wechselnden Eigenschaften mitgeteilt und wieder entzogen werden sollen. Diese Vorstellungsweise aber enthält neben anderen Problemen die große Schwierigkeit, daß jenes „Kommen und Gehen“ der in der übersinnlichen Welt befindlichen Ideen sich nicht nur jeder anschaulichen Darstellung entzieht, sondern auch mit dem Wesen der Ideen, mit ihrer Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit völlig unvereinbar ist.

Betrachtet man aber diese Untersuchungen in der zweiten Hälfte des „Phaidon“ genauer, so sieht man, daß sie aus einem Gedanken entspringen, der hier zuerst mit voller Deutlichkeit hervortritt. Wenn bis dahin und auch noch in der ersten Hälfte des „Phaidon“ der Kernpunkt der Ideenlehre stets in der Überzeugung gesucht wird, daß es ein „an sich Schönes“, ein „an sich Gutes“ usw. gebe, so wird nun der Schwerpunkt darauf gelegt, daß das einzelne sinnliche Ding *nur deshalb* schön oder gut sei und heißen dürfe, weil es an der Idee der Schönheit oder der Güte teilhabe, bezw. diese Idee ihm „beiwohne“. In der Idee also liegt der Grund, weshalb die Erscheinung sich so verhält, wie die Wahrnehmung sie im einzelnen zeigt; aus der Gegenwart der Idee erklärt sich die Eigenschaft des Sinnendinges, aus ihrem Kommen das Entstehen, aus ihrem Gehen das Aufhören der Eigenschaft. Die Ideen sind die *Ursachen* der Erscheinungen.

Damit ist in die Ideenlehre ein Motiv eingeführt, das ihr ursprünglich fehlte: sie bekommt die Aufgabe, eine *erklärende Theorie für die Erscheinungen* zu sein. In ihrem ersten Entwurf wollte die Dialektik nur den schwankenden Wahrnehmungen und Meinungen gegenüber ein

festes Wissen haben; sie fand es in den Begriffen und postulierte als deren Gegenstand eine übersinnliche Welt. Mit dieser sollte sich das philosophische Denken befassen, die Sinnenwelt mit ihrem Wechsel sollte ihm gleichgültig sein. Jetzt aber wird von der Ideenlehre behauptet, daß sie und sie allein auch die Erscheinungswelt begreiflich mache.

Diese Änderung der Aufgabe hat Platon dadurch angedeutet, daß er jener Darstellung im „Phaidon" eine Erzählung vorausschickt, die zu den umstrittensten Stellen seiner Werke gehört (Phaid. 96 ff.). Er läßt den Sokrates berichten, wie er sein Bedürfnis, die Ursache (αἰτία) des Entstehens und Vergehens zu erforschen, vergeblich zuerst bei den mechanischen Theorien der Naturphilosophen, sodann bei der teleologischen Lehre des Anaxagoras zu befriedigen gesucht habe und schließlich zu der Einsicht gekommen sei, daß nur in der Ideenlehre (die dabei als schon längst feststehend angesehen wird; vergl. dort p. 100 b) auch diese Probleme ihre Lösung finden können. Die Erzählung trifft weder auf die Entwicklung des Sokrates noch auf die Platons selbst zu, und auch als ein Rückblick auf die Geschichte der vorplatonischen Philosophie kann sie nicht interpretiert werden: ihr Sinn ist vielmehr die Behauptung, daß die von der Naturphilosophie begehrte Erklärung des natürlichen Geschehens nur von der Ideenlehre zu erwarten sei. Die Welt als Werden ist nur aus der Welt als Wesen, das Geschehen ist nur aus dem Sein zu begreifen.

Nur diese Deutung der Stelle ist mit dem vereinbar, was wir sonst über Platons Entwicklung wissen. Das naturphilosophische Interesse, das hier dem Sokrates in den Mund gelegt wird, lag notorisch nicht nur diesem, sondern seinem ganzen Kreise, insbesondere auch Platon selbst fern, dessen frühere Schriften nichts davon erkennen lassen und der es erst verhältnismäßig spät gewonnen hat. Im Kampfe gegen die Sophistik, vermutlich mit Hilfe der Mathematik, hatte er seine Dialektik geschaffen: aber je mehr sich diese zu einer metaphysischen Lehre, zu einer Weltanschauung auswuchs, um so mehr erweiterte sich Platons wissenschaftliches Interesse auch

auf die Fragen der Naturforschung[1]); und es verstand sich von selbst, daß er seiner Ideenlehre die Kraft zutraute, auch dieser Probleme Herr zu werden. Daher die emphatische Zuversicht, mit der er sich im „Phaidon" dazu anheischig macht, obwohl er sich die Schwierigkeit der Sache nicht verbirgt. Er sagt (vielleicht nicht ohne Rücksicht auf die sogleich zu erwähnenden Erörterungen des „Sophistes"), jene Aufgabe müsse durchaus in weiterer Forschung gelöst werden. Möge man das Verhältnis von Idee und Erscheinung als Nachahmung, als Teilnahme, als Parusie oder als welche Art von Gemeinschaft immer auffassen — das Wichtigste und Sicherste bleibe, daß die einzige Ursache der Erscheinungen in der Idee zu suchen sei.

Das wesentlich Neue bestand also darin, daß die Ideen auch als Ursachen des Geschehens, des Entstehens und Vergehens sinnlicher Dinge und Eigenschaften aufgefaßt werden sollten. Aber eben darin lag auch eine große, vom platonischen Standpunkte aus nie vollständig zu lösende Schwierigkeit. Sie ist mit voller Deutlichkeit und Schärfe in dem Dialog „Sophistes" dargelegt und bildet den Wendepunkt in der Entwicklung der Zweiweltenlehre.

Denn die Kritik, die in diesem Dialog an der platonischen Ideenlehre vollzogen wird, ist durchgängig von dem Gedanken beherrscht, daß die Ideen, so wie Platon sie ursprünglich in seiner Dialektik gedacht hat (und, setzen wir hinzu, nach deren Motiven notwendig hat denken müssen), völlig unfähig sind, als Ursachen der Erscheinungen, sofern diese ein Geschehen enthalten, angewendet zu werden. Die „Ideenfreunde", heißt es hier (p. 246 ff.), stellen Wesen und Werden (οὐσία und γένεσις) als zwei verschiedene Welten einander gegenüber; die eine soll vom Denken, die andere durch Wahrnehmung erkannt werden; die eine soll das unsichtbare Reich des ewig Gleichen und Unveränderlichen, die andre das sichtbare Reich des stets Bewegten und immer im Entstehen und Vergehen

[1]) Daß dabei auch die Bedürfnisse der Akademie mitsprachen, wurde oben S. 36 erwähnt.

Begriffenen sein. Bei dieser Verteilung der Prädikate (die der platonischen Dialektik genau entspricht) fällt alles Wirken und Leiden in den Bereich der Welt des Werdens. Die Starrheit, welche den Ideen in ihrer absoluten Unveränderlichkeit beiwohnt, erlaubt nicht, sie als Ursachen anzusehen. Als solche müßten sie selbst tätig, d. h. beweglich sein, müßten sie Seele, Leben und Vernunft haben: nur dann könnten sie als Kräfte (δυνάμεις) aufgefaßt werden, aus denen sich die Erscheinungen erklärten. Da sie das nach der Ideenlehre nicht sind, so ist diese ebenso unfähig, die Erscheinungswelt begreiflich zu machen, wie die eleatische Seinslehre, an deren Stelle sie treten wollte.[1])

Den positiven Vorschlag, den diese Kritik im „Sophistes" hinsichtlich einer Theorie der Ideen als Kräfte macht, finden wir bei Platon nicht weiter verfolgt: er ist erst in der späteren Literatur, bei den Peripatetikern, Stoikern und Neupythagoreern wirksam geworden. Dagegen wird nun kein Zweifel sein, daß wir von dieser Kritik aus die eigenartige Umbildung zu verstehen haben, welche der Denker zum Schluß dem Verhältnis von Idee und Erscheinung gegeben hat.

Die Aufgabe war die, an dem Charakter der Ideen als ewig unveränderlicher, selbst in keiner Weise bewegter oder tätiger Gestalten festzuhalten und in ihnen doch die „Ursachen" des Werdens und der Erscheinungen zu sehen. Auf die einfachste Form gebracht, würde die Frage so lauten: wie kann etwas Ursache sein, ohne selbst sich zu bewegen oder tätig zu sein?

---

[1]) Unter Rückweis auf p. 57 f. und 85 hebe ich nochmals hervor: 1) daß die im „Sophistes" kritisierte „Ideenlehre" m. E. nicht irgend eine andre sonst völlig unbekannte, etwa eine megarische (wie sie Schleiermacher und Zeller konstruiert haben), sondern einzig und allein die platonische selbst sein kann, und 2) daß die Bedeutung dieser Kritik für die Umbildung der platonischen Metaphysik ganz dieselbe bleibt, ob sie nun von Platon selbst oder irgend einem Andern herrührt. Denn auch im ersteren Falle beweist sie, daß Platon sich der Aufgabe bewußt wurde, aus den Ideen die Erscheinungen abzuleiten, und auch im letzteren Falle war sie der Anlaß zu der teleologischen Umbildung seiner Metaphysik.

Die Antwort auf diese Frage hat Platon gegeben, — nicht in der scharfgeschliffenen Begriffsform, wie es nach ihm und durch ihn Aristoteles vermochte, aber aus der Tiefe seiner inneren Lebensanschauung und aus den letzten Grundlagen seiner Dialektik. Wenn diese überall das Prinzip inne gehalten hatte, die Vorgänge des erkennenden Bewußtseins mit ihren Gegensätzen und Beziehungen in gegenständliche Wirklichkeiten mit ihren Gegensätzen und Beziehungen umzusetzen, so vollzog Platon dies zum letzten Male an jener Erregung des philosophischen Triebes, worin er den Lebensnerv der dialektischen „Erinnerung" gefunden hatte. Wie in des Menschen Seele bei der Wahrnehmung sinnlicher Dinge jene höchste Liebe entsteht, der Drang nach dem Übersinnlichen, die Sehnsucht das reine Urbild von neuem zu schauen und ihm im begrifflichen Denken ähnlich zu werden — so muß auch das Sinnending selbst, die körperliche Erscheinung, von demselben Drange nach dem Übersinnlichen erfüllt sein, von der Sehnsucht (ὀρέγεσθαι), die Idee in sich darzustellen und ihr ähnlich zu werden.

Schon im „Symposion" hatte Platon den ganzen Lebensprozeß der sichtbaren Welt auf die Liebe zurückgeführt, diesen Eros aber als die Sehnsucht des Vergänglichen nach dem Unvergänglichen, des Sterblichen nach dem Unsterblichen bestimmt. In hinreißendem Fortschritt geben die Reden dieses glänzendsten aller Dialoge immer tiefere und weitere Auffassungen vom Wesen des Eros, und schon in der schalkhaften Phantasie des Aristophanes bricht der ernste Gedanke hervor, daß in der Liebe die getrennten Stücke der Erscheinungswelt zu der ursprünglichen und höheren Einheit zurückstreben, auf die sie hindeuten. Auf dem Höhepunkt aber enthüllt sich das Geheimnis der Zeugung als der das ganze Weltall durchdringende Trieb, in der endlosen Reihe vergänglicher, sinnlicher Gestalten die ewige Wahrheit der Idee zur Erscheinung zu bringen.

So allein kann die Idee Ursache der Erscheinung sein, ohne daß sie aufhört, Idee zu sein. Sie bleibt in übersinnlicher

Reinheit, in unbewegter und unveränderter Hoheit, und doch ist alles Drängen und Treiben der Sinnendinge und ihrer Bewegungen nur durch sie bestimmt. Sie ist das Ziel, auf das alles Geschehen hindrängt und durch das es deshalb bestimmt ist: das „Wesen" ist der Zweck des „Werdens". Die einzige Form, worin die Idee Ursache der Erscheinungen sein kann, ist die Zweckursache. Die Zweiweltenlehre der Dialektik kann eine erklärende Theorie, eine völlig ausgebildete Philosophie nur werden als — teleologische Weltanschauung.

3. Die Ideen als Zweckursachen.

(Ethik und Physik.)

Was Platon im „Phaidon" von seiner Ideenlehre verlangte, das hat er in den großen konstruktiven und systematischen Dialogen zu leisten gesucht, im „Philebos", in dem metaphysischen Hauptstück der „Politeia" und im „Timaios". Sie alle entfalten den Grundgedanken, daß „das gesamte Werden um des gesamten Wesens willen sei". Der Dualismus der Zweiweltenlehre soll überwunden, die Einheit der Welt wiedergewonnen werden. Während das religiöse Motiv in Platons Denken, wie sich später zeigen wird, jenen Dualismus verschärfte, drängte der philosophische Zug seiner Natur auf die Seite der Versöhnung, in der Richtung, daß auch das wahrnehmbare Universum als erfüllt und beseelt von den Gestalten der unsichtbaren Welt, als ein großer zweckvoller Zusammenhang begriffen werden sollte. So gewann die Ideenlehre eine sachliche Tiefe, die ihr erlaubte, das Menschenleben und die Natur unter ein und demselben Gesichtspunkte zu betrachten und zu verstehen.

Damit hing es nun zunächst zusammen, daß die Welt des Wesens ihre Einheit in der Idee des Guten fand und durch die Art, wie sich ihr die übrigen Ideen unterordneten, selbst schon zu einem teleologischen System wurde. Die Idee des Guten ist, wie sie in der Republik weihevoll geschildert wird, die Sonne in der Welt des Unsichtbaren, der Quell alles

Seins und alles Wissens: so wie in der sichtbaren Erdenwelt alles lebt durch die Wärme und erkennbar ist durch das Licht der Sonne, so ist die Idee des Guten in der Wesenswelt die Ursache des Seins und des Erkennens: aber diese Ursache ist nun eben nichts anderes als der Zweck. Denn die Idee des Guten-an-sich hat keinen anderen Inhalt: sie erscheint, wenn die Untersuchung, wie im „Philebos" von der Betrachtung des menschlichen Willenslebens ausgeht, eben als dessen Ziel; aber alles, was dabei als Inhalt angegeben werden kann, ist nur ein bestimmtes, einzelnes Gut neben andern Gütern. Der Begriff des Guten-an-sich ist lediglich der des absoluten Zwecks, also eine wesentlich formale Bestimmung.

Nur in dieser Verallgemeinerung kann die Idee des Guten auch als bestimmende Macht für die Welt des Werdens angesehen werden. Es ist der Begriff des Weltzwecks, der als Ursache alles Geschehens gedacht wird: und es liegt in der Natur der Sache, daß das „Gute" nicht mehr inhaltlich definiert werden kann; denn es ist kein besonderer Zweck, sondern vielmehr der einheitliche und übergreifende Inbegriff aller Zwecke.[1])

Dies Verhältnis betont Platon in solchem Grade, daß sich ihm die gesamte Ideenwelt in die Idee des Guten zusammendrängt. Damit wird diese selbst zu einer Einheit, welche dem gesamten „Wesen" (οὐσία) gleichgesetzt und danach schlechtweg als „die Ursache" bezeichnet werden kann (im „Philebos"). Der Weltzweck wird gedacht als das System der Zwecke, die im einzelnen die besonderen Ideen ausmachen, und als eine solche einheitliche Gesamtheit ist das „Wesen" die Ursache des Werdens.

Das teleologische System der Ideenwelt hat Platon ebenso-

[1]) Es sei nicht versäumt, auf die Analogie aufmerksam zu machen, welche zwischen diesem Ergebnis und der Konsequenz des S. 90 Anm. erwähnten Versuchs besteht, für die logische Begriffspyramide einen absoluten und einfachen Abschluß in dem allerallgemeinsten Begriffe zu finden.

wenig ausgeführt wie das logische: aber wir begreifen, daß, wenn er später auf das pythagoreische Zahlensystem verfiel, er das Gute als das Eine oder die Eins bezeichnete, aus der sich zuerst die höhere Vielheit der Ideen und dann die niedere Vielheit der Sinnendinge entwickeln sollte. Das ist wenigstens, wie es scheint, die sicher auf Platon selbst zurückzuführende Absicht der dunklen Untersuchungen, die wir nur aus der Darstellung und der Kritik des Aristoteles kennen und bei der es namentlich zweifelhaft bleibt, welche Stelle den Zahlen im Verhältnis einerseits zu den Ideen und andrerseits zu den Erscheinungen zugewiesen wurde. Jedenfalls lag darin, wenn auch in phantastischer Form, der Entwurf eines großartigen Entwicklungssystems vor, worin das unsichtbare und das sichtbare Universum aus einem einheitlichen Zweckgedanken begriffen werden sollten. Das ist Jahrhunderte später die Aufgabe des Neuplatonismus geworden.

Als absoluter Zweck aber bedeutet das Gute den „Sinn" der Welt und die in ihr waltende Vernunft (νοῦς). Wenn Platon diese weitere Bezeichnung für das Gute (im „Philebos") einführt, so lehnt er sich dabei gewiß an Anaxagoras an, der ebenfalls den Namen für die Zweckmacht im Universum von der zwecksetzenden Tätigkeit des Menschen hergenommen hatte. Aber in dem einen wie in dem andern Falle muß man sich hüten, dem Ausdruck die Bedeutung zu geben, als sei unter Vernunft dabei ein denkendes Wesen, ein Geist zu verstehen. Bei Platon ist vielmehr die Idee des Guten als Weltvernunft eine absolute Realität, die ihrerseits erst, wie in der „Politeia" ausdrücklich gelehrt wird, „Sein" und „Erkennen" zweckvoll bestimmt und über beide hinausragt. So verlangt es Platons Auffassung, so schwierig auch die Ausführung des Gedankens sein, ja ihm selbst gewesen sein mag.

Mit ähnlicher Vorsicht muß man endlich die Wendung behandeln, durch welche die Idee des Guten als Gott bezeichnet wird. Bei der Bedeutung, die ihr durch die erwähnten Bestimmungen für das gesamte Universum zuerkannt war, wäre das unvermeidlich und dem Sprachgebrauch der Philo-

sophen angemessen gewesen, auch wenn nicht die religiöse Weltanschauung dahinter gestanden hätte, von der Platon persönlich erfüllt war. Gewinnen wir aber so in seiner Philosophie einen immateriellen Monotheismus, so darf dieser doch nicht so aufgefaßt werden, als sei der „Gott" des platonischen Systems eine geistige Persönlichkeit. Einer solchen Vorstellung liegen die wissenschaftlichen Aufgaben, aus denen sich die Merkmale und Beziehungen der Idee des Guten bei Platon ergeben haben, so fern, daß es eine von vornherein schief gestellte Frage ist, wenn man darüber streitet, ob der Philosoph das Prädikat der Persönlichkeit der Gottheit abgesprochen oder zugesprochen habe, ob sein Monotheismus pantheistischer oder theistischer Art gewesen sei. Das sind Unterschiede, die erst das spätere Denken hervorgetrieben hat, als durch die philosophische und die religiöse Entwicklung die Bedeutung der Persönlichkeit in den Vordergrund getreten war.

So bedeuten denn in dieser Phase des teleologischen Idealismus für Platon das Gute, das Eine, die Ursache, die Vernunft und die Gottheit ein und dasselbe, — den absoluten Weltzweck. Es ist das wichtigste Lehrstück aller Wissenschaft (μέγιστον μάθημα), und nur seine Bezeichnung wechselt nach den verschiedenen Gegenständen und Problemen, auf die es angewendet wird.

Wenn danach der „Philebos" in großen Zügen die teleologische Weltanschauung entwirft, so erhält sie ihre besondere Färbung durch die Hinzunahme des mathematischen Moments. Hatte dies schon früh auf die Dialektik Einfluß geübt, so gewinnt es hier metaphysische Bedeutung, indem es unter eleatische und pythagoreische Gesichtspunkte gerückt wird.

Die Idee des Guten ist die Zweckursache der Erscheinungswelt, diese aber ist eine „Mischung" aus dem „Unbegrenzten" und der „Begrenzung" (ἄπειρον und πέρας). Dabei wird unter dem „Unbegrenzten" das Nichtsein der Eleaten (μὴ ὄν) — der leere Raum verstanden. Er ist eine Vor-

aussetzung der Sinnenwelt, er ist, wie es im „Timaios" genauer bezeichnet wird[1]), „das worin etwas geschieht" oder „das Aufnehmende" oder „die Bildsamkeit", die alle Gestalten annehmen kann und selbst keine besitzt. Ihm gegenüber bedeutet die „Grenze" nichts anderes als die geometrischen und stereometrischen Figuren, und der Sinn der Lehre ist also der: die Körperwelt ist geformter Raum, und ihre Formung geschieht durch die Ideen als Zweckursachen. Das Wesenhafte in der Sinnenwelt ist das Maß, durch das der Körper zur Erscheinung der übersinnlichen Idee wird. Es bedarf nur des Hinweises darauf, wie nahe diese Auffassung dem innersten Wesen der griechischen Kunst steht.

Hieraus begreift es sich nun, weshalb die platonische Philosophie auch sachlich einen so hohen Wert auf die Mathematik legen mußte: diese ist ja die Lehre vom Maß, von den Zahlen und Formen, durch die der unendliche Raum zu einer Gestaltenwelt und damit zu einem Abbild der Ideen wird. Die mathematischen Gebilde, Zahlen und Figuren sind also das Mittelglied zwischen den Ideen und den wahrnehmbaren Körpern, sie sind wie die ersteren ewig, unentstanden und unvergänglich, und deshalb Gegenstand einer Vernunfterkenntnis; aber sie sind nicht so „rein", so völlig immateriell wie die Ideen selbst, sie haben als Raumformen etwas Sinnliches, Sichtbares an sich. Darum steht die Mathematik der Dialektik nach, aber sie ist an Wissenswert der Wahrnehmung weit überlegen, welche die einzelnen, wechselnden Körper zu ihrem Gegenstand hat.

---

[1]) Im „Philebos" sind die Ausdrücke „Unbegrenzt" und „Begrenzung" in solcher Allgemeinheit gebraucht, daß sie auch auf Anderes als auf den Raum und die Figuren angewendet werden könnten. In Platons Schriften ist das nicht geschehen, wohl aber, wie es scheint, in der späteren Zahlenspekulation. Denn bei dieser ist von einem „Unbegrenzten" und einer „Begrenzung" auch in der Ideenwelt die Rede gewesen. Nach solchen Beziehungen kann man etwa eine Vorstellung davon gewinnen, wie die Zahlen zwischen Ideen und Raumformen als ein vermittelndes Prinzip eingeschoben werden sollten.

Sehr eigenartig wird nun aber die Bedeutung des Raums[1]) in der platonischen Metaphysik. Als das „Unbegrenzte" oder, wie Platon gern sagt, das „Große und Kleine", das „Mehr und Minder", ist er völlig unbestimmt, die reine Negation (στέρησις) und deshalb das „Nichtseiende", das weder durch Wahrnehmung noch durch Denken, d. h. gar nicht erkannt werden kann. Die Vernunft erkennt Ideen und Formen, die Sinne fassen stets schon geformten Raum auf: der Raum selbst, das absolut Formlose, ist (so würde man jetzt sagen) ein Grenzbegriff, der kein Gegenstand des Wissens sein kann. Was uns zu seiner Annahme nötigt, ist die Unvollkommenheit der Sinnendinge, ihre Unangemessenheit zu den Ideen. Diese Unzulänglichkeit kann ihren Grund weder in den Ideen noch in den mathematischen Formen haben — sie kann nur auf dem „Unbegrenzten" beruhen. Deshalb bildet der Raum neben der „Ursache" eine zweite Ursache, die Nebenursache (συναίτιον), und deshalb muß diesem „Nichtseienden" schließlich doch wieder eine Wirklichkeit, ein wirkendes und gegenwirkendes Sein zuerkannt werden. Und während die „Ursache" die Vernunft ist, stellt sich die Nebenursache als Naturnotwendigkeit (ἀνάγκη) dar.

Das ist nun die letzte Etappe, auf welche bei Platon der Dualismus zurückgeschoben wird: er bedeutet hier, daß für das Zweckmäßige und das Zweckwidrige, für das Gute und das Böse in der Welt zwei verschiedene Ursachen ange-

---

[1]) Das „Unbegrenzte" oder die „Bildsamkeit" ist von der späteren Literatur, einem Ausdruck des Aristoteles zufolge, als Materie (ὕλη) bezeichnet worden. Das ist jedoch völlig unzutreffend, sofern unter Materie, wie es tatsächlich geschieht, eine stoffartige Realität verstanden wird. Deshalb sind ausführliche Untersuchungen nötig gewesen, um zu der Einsicht zu führen, daß das, was Platon selbst als „Bildsamkeit", was die traditionelle Darstellung seiner Lehre als Materie bezeichnete, in Wahrheit nichts anders bedeutet als den Raum. Unter diesen Umständen aber ist es besser, den zu Mißverständnissen unvermeidlich Anlaß gebenden Ausdruck „Materie" in die Schilderung der platonischen Metaphysik überhaupt nicht erst einzuführen.

nommen werden müssen. Mag die Idee noch so sehr von den Erscheinungen nachgebildet werden, — in ihnen steckt noch ein Anderes, Fremdes, das einen anderen Ursprung haben muß. Überall in der Welt des Werdens wirkt neben der ideellen Zweckursache eine „Mitursache", ein Prinzip der Hemmung und des Widerstandes. Daher gilt im „Timaios" die Welt, obwohl sie zweckvoll zur Nachahmung der Ideen gebildet wird, doch nur als „nach Möglichkeit" gut. Viel zu ernst und tief faßte Platon (das zeigt sich erst recht in seiner Theologie) die Dinge der Erdenwelt auf, als daß er daran gedacht hätte, den Riß, der durch sie geht, den Gegensatz des Vernünftigen und des Notwendigen, des Guten und des Bösen zu vertuschen: dieser Gegensatz hat metaphysische Bedeutung und bedarf zu seiner Erklärung einer metaphysischen Dualität. Nur des Guten Urheber, sagt Platon, kann Gott sein: für das Schlechte muß eine andre Ursache gesucht werden. Und wo er in den „Gesetzen" beweist, daß alles Geschehen in der Welt durch „Seelen" als ursprünglich bewegende Kräfte erklärt werden müsse, folgert er sogleich, daß mindestens zwei Seelen anzunehmen seien, eine gute und eine böse, die eine als die Ursache des Guten, die andere als die des Bösen in der Welt. —

Der metaphysische Höhepunkt, der in der Idee des Guten erreicht ist, gestattet nun einen weiten und großartigen Ausblick auf die gesamte empirische Welt, auf das Menschenleben und auf die Natur: und indem beide unter dem Gesichtspunkte betrachtet werden, daß sich in ihnen jenes höchste Gut verwirklicht, geht die platonische Lehre einerseits in die philosophische Ethik, andrerseits in die Naturphilosophie über.

Die Darstellung jener metaphysischen Lehre erscheint in der Komposition des „Philebos" als eine Voruntersuchung, nach der die Grundfrage des Dialogs entschieden werden soll: was ist das Gute, das Ziel des Menschenlebens? Von vornherein nimmt dabei Platon seine Stellung über den gegensätzlichen Antworten, welche diese Frage vor ihm gefunden hat. Er lehnt die Lehre (des Aristipp), daß die Lust das Gute sei, ebenso

ab wie die, welche das Gute nur in der Einsicht (φρόνησις) suchte (wie es Sokrates, Antisthenes und Demokrit, freilich mit verschiedener Färbung getan hatten). Der Besitz des höchsten Gutes muß glücklich machen, und das tut weder die Lust allein noch die Einsicht allein. Dazu kommt, daß Lust und Einsicht beide Gattungsbegriffe sind, die je eine Mannigfaltigkeit verschiedener und verschiedenwertiger Zustände unter sich haben. So läßt sich von vornherein übersehen, daß die Frage nach dem Inhalt des höchsten Gutes für den Menschen keine einfache Antwort finden, sondern auf ein *System der Güter* führen wird, die auf der Beziehung des Menschen zu den verschiedenen Wertschichten der Wirklichkeit beruhen muß. Maßgebend wird dabei in letzter Instanz freilich immer die Teilnahme an der Idee des Guten sein, aber auch alles dasjenige wird zu einem Gut für den Menschen werden, was selber an dieser Idee irgendwie seinen Anteil hat und sie zu verwirklichen geeignet ist.

Die Durchführung dieses Gedankens, schon im „Symposion" angelegt und im „Philebos" mit feinsinnigster Durcharbeitung eines reichen Stoffs erörtert, entwickelt sich in glücklichster Weise an der *Idee der Schönheit*. Ihr inniger Zusammenhang mit der des Guten war in dem Begriffe der καλοκἀγαθία gegeben, den Sokrates aus der Lebensauffassung der athenischen Gesellschaft aufgenommen, vertieft und verfeinert hatte. Dazu kam, daß der „philosophische Trieb", der für Platon eine zugleich ethische und intellektuelle Erregung, Sehnsucht, Gestaltung und Erzeugung bedeutete, als Eros am Schönen sich entzünden und auf das Schöne gerichtet sein sollte. So galt, obwohl es in Begriffen nie von Platon wörtlich ausgesprochen worden ist, doch das Schöne als die vornehmste Form der Erscheinung des Guten in der Sinnenwelt. Der Glanz des Schönen ist es, der zuerst und am mächtigsten die Seele zum Staunen, zur Sehnsucht, zur Besinnung auf die übersinnliche Idee erregt. Das Schöne ist das wertvollste und wirksamste Bindeglied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt, der Ariadnefaden, der die

irrende Seele aus der Verworrenheit der körperlichen Gestalten hinaus- und emporleitet in die reine Höhe der Wesenswelt.

In diesem Sinne hatte schon das „Symposion" den Siegeszug der „Liebe" aus der Sinnenwelt in das übersinnliche Reich geschildert. An schönen Gestalten der Körperwelt entzündet sie sich; aber sie sucht dahinter, wenn sie die rechte Liebe ist, die Schönheit der Seelen, die sich in Werken der Sittlichkeit, der Kunst und Wissenschaft, in Erziehung und politischer Tätigkeit entfaltet: von da aber wendet sie sich der ganzen belebten Welt zu und sucht die Spuren der Schönheit in aller Gestaltung der irdischen Wirklichkeit und in der Vollkommenheit des Sternenhimmels, — um so schließlich zu jener reinen Schönheit aufzusteigen, die in der übersinnlichen Welt ihre Heimat hat.

Eine ähnliche Verschmelzung des ästhetischen Wohlgefallens mit dem ethischen zeigt nun die Reihenfolge der Güter im „Philebos". Die gemeine Sinnenlust zunächst wird ausgeschlossen. Sie erwächst aus Begierden und erzeugt Begierden; je heftiger sie ist, um so weniger gibt sie dem Menschen ein beständiges Glück. Vielleicht ist es ein Gedanke Demokrits, den Platon verfolgt, wenn er ausführt, daß ebenso wie die sinnliche Wahrnehmung nur eine scheinbare, keine wahre Wirklichkeit erfaßt, so auch die Sinnenlust nur ein scheinbares, kein wahres Glück gewährt. Andrerseits scheint es gegen Demokrit gerichtet, wenn Platon es ablehnt, in der bloßen Ruhe, in der Indifferenz und Schmerzlosigkeit ein Gut anzuerkennen: denn alles Gute muß das positive Gefühl des Wohlgefallens an sich tragen.

Ein solches nun zeigt sich ohne Verstrickung in die sinnliche Gemeinheit zuerst noch innerhalb der Sinnlichkeit selbst bei dem reinen, begierdelosen und deshalb auch schmerzlosen Wohlgefallen an schönen Empfindungen, bei Farben, Tönen und Formen: es sind die physiologischen Elemente des ästhetischen Genusses, die Platon dabei im Auge hat. Sodann gehört zu den Gütern alles was den Menschen befähigt, sich in der Sinnenwelt zu orientieren, sein empirisches Wissen und Ver-

mögen, seine „richtigen Vorstellungen" und technischen Fertigkeiten. Daran soll sich drittens die vernünftige Einsicht schließen, jene φρόνησις, die über das alltägliche Kennen und Können hinaus zum Bewußtsein der Gründe fortschreitet und sich darüber Rechenschaft zu geben weiß. Höher noch steht die harmonische Lebensgestaltung, das Durchdringen der irdischen Existenz mit dem Inhalt des Wesens und des Maßes: und das höchste endlich ist die Teilnahme an diesem ewigen Wesen, an der Idee des Guten selbst. So ist das Ideal des Menschendaseins in Schönheit, Maß und Wahrheit beschlossen.

Das ist Platons philosophische Ethik, — eins der echtesten und kostbarsten Erzeugnisse des griechischen Geistes. Sie strahlt jene Durchleuchtung des Sinnenlebens durch die Ideale der Schönheit und der Wahrheit aus, die in aller Dichtung und bildenden Kunst der Hellenen zu uns redet — sie ist gebunden unter das Maß und erfüllt von Harmonie. Deshalb hat Platon hier in voller Reife und auf der Höhe seines metaphysischen Denkens das Menschensein in reineren und lichteren Farben gesehen als in der theologischen Ethik, die er durch die Zweiweltenlehre zu begründen versucht hatte (vgl. unten cap. 5).

Zum Erwerb solcher Güter in ihrer aufsteigenden Reihe soll die rechte Erziehung den Menschen heranbilden: daher entspricht ihr auch im wesentlichen der Gang der Erziehung, den Platon von der rechten Staatsleitung in der „Politeia" und mit geringen Modifikationen auch in den „Gesetzen" verlangt hat. Das Erste ist die Gymnastik, die Ausbildung des Leibes, deren Aufgabe es ist, seine Schönheit zu pflegen, herzustellen und zu erhalten und ihn zum gefügigen Organ der Seele zu machen. Daran schließt sich die „musische" Ausbildung, die Schulung der Seele von den elementaren Fertigkeiten des Lesens, Schreibens und Rechnens zur Beschäftigung mit der Dichtung und vor allem mit der Musik[1]):

[1]) Die auffallende Bevorzugung, welche dabei die Musik vor der Dichtung erfährt, ist offenbar in dem Wettstreit begründet, den bei

ihr Ziel soll es sein, die Liebe zur Schönheit in die Seele zu pflanzen als den Keim alles höheren Lebens. Das Dritte, wozu schon nur die Befähigteren gelangen, ist die Beschäftigung mit den Wissenschaften des Maßes, den mathematischen, worin die Einbildung der Ideen in das sinnliche Dasein betrachtet wird, der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und musikalischen Theorie. Das ist die Vorbereitung zu dem höchsten Wissen, der Dialektik, die ihre Betrachtung auf die Idee des Guten selbst richtet. Sie bleibt in der „Politeia" nur den auserwählten Herrschern vorbehalten, während die „Gesetze" fast ganz darauf verzichten. Der Grundgedanke dieser Pädagogik bleibt der, den Menschen vom Sinnlichen durch die Schönheit bis an die Schwelle der unsichtbaren Welt und womöglich in sie hinein zu leiten.

Charakteristisch für diese ausgleichende, harmonisierende Stimmung des greisen Philosophen ist es auch, wie in den spätesten Teilen der „Politeia" und noch mehr in den „Gesetzen" der relative Wert der „richtigen Meinung" und der darauf beruhenden gewöhnlichen Tugend anerkannt wird: sie gelten nicht nur als das, womit es bei der großen Masse der Menschen immer sein Bewenden haben muß, sondern auch für den zu Höherem Bestimmten als notwendige und unerläßliche Vorbereitung auf das dialektische Wissen und die darin begründete philosophische Tugend: aus den Gegensätzen sind Entwicklungsstufen geworden.

Dies aber hängt mit der Art und Weise zusammen, in der Platon den Staat und das ganze menschliche Gemeinleben als eine Verwirklichung der Idee des Guten betrachten wollte; jedoch schlingen sich um die Ausführung dieser Gedanken so viel andere Motive, daß sie eine Darstellung für sich allein verlangt (cap. 6). —

Den andern Flügel des metaphysischen Lehrgebäudes bildet die Naturphilosophie, welche zeigen soll, wie

---

den Griechen Dichtung und Wissenschaft um die intellektuelle Herrschaft führten (vgl. unten Ende des VI. Kap.): eine solche Rivalität hatte die Philosophie von der Musik nicht zu befürchten.

das physische Universum durch die Idee als Zweckursache bestimmt ist. Sie ist im „Timaios" dargestellt, und Platon legt Gewicht darauf, daß, weil es sich hier um die Welt als Werden handelt, die ganze Untersuchung nicht auf begriffliche Gewißheit Anspruch habe, sondern sich mit der Wahrscheinlichkeit von Ansichten (εἰκότες μῦθοι) bescheiden müsse. Trotzdem fühlt man heraus, wie wertvoll für seine persönliche Weltanschauung gerade diese „Ansichten" gewesen sind; sie werden zum großen Teil sehr feierlich als Glaubensartikel vorgetragen, und nicht nur seine nächste Umgebung, darunter auch Aristoteles, sondern die ganze Philosophie der folgenden Jahrhunderte hat diese Ansichten durchweg als dogmatische Lehrstücke behandelt, ja sogar vielfach darin das Hauptsächlichste der wissenschaftlichen Leistung von Platon gesehen.

Letzteres hat sich daraus ergeben, daß der Philosoph, nachdem er einmal prinzipiell für dies Gebiet die volle Strenge des dialektischen Wissens preisgegeben hatte, um so weniger Bedenken trug, der ganzen Darstellung ein theologisches Gepräge zu geben und seine Naturlehre in der Form einer Schöpfungsgeschichte vorzutragen. Dies macht zum nicht geringen Teile den Reiz des Werks und seine ästhetische Wirkung aus: um so vorsichtiger müssen wir sein, wenn wir zunächst nur den philosophischen Inhalt herausheben wollen, der in der theologischen Einkleidung steckt.

Auch hierin knüpft Platon an ältere Theorien an. Der „Timaios" entwickelt seine prinzipielle Stellung mit deutlicher Anspielung auf den Gegensatz der Weltbildungslehren von Demokrit und Anaxagoras. Von seiner metaphysischen Auffassung her erklärt sich Platon zunächst für die Ansicht, daß die Welt aus dem ungeordneten Urzustande zu ihrer zweckmäßigen Gestaltung durch die „Vernunft" gelangt sei, und er sucht daraus zu folgern, daß ein solches zweckt ätiges Prinzip nur die beste d. h. nur eine, die möglichst vollkommene Welt habe bilden können, sodaß die (atomistische) Annahme einer endlosen Vielheit zufällig entstandener Welten ausgeschlossen sei. Und ebenso lehnt er die mechanistische

Erklärung in der Überzeugung ab, daß dies eine, einzige Weltall ein in sich harmonisches und zweckmäßiges Lebewesen, ein vollkommener Organismus sei. Mit großer Feierlichkeit wird am Schluß des Werkes dieser Grundgedanke wiederholt, und der Philosoph ist sich offenbar völlig darüber klar, welch ein neues Prinzip er damit in die griechische Naturwissenschaft einführt. In der Tat hat durch ihn und durch seinen großen Schüler Aristoteles die teleologisch-organische Auffassung des sichtbaren Universums für zwei Jahrtausende abendländischer Wissenschaft den Sieg davongetragen.

Die Lebendigkeit aber vermag Platon nur als Beseeltheit zu denken, und so kehrt seine Naturansicht in gewissem Sinne zu den ursprünglichen Volksmeinungen und religiösen Vorstellungen zurück, welche die ionischen Naturphilosophen überwunden hatten. In diesem Sinne ist der „Timaios" ein wesentliches Lehrstück aus Platons Theologie; ja, es ist dasjenige Werk, worin der Denker am meisten seine theologischen und seine philosophischen Gedanken ineinander gearbeitet und zu einer völligen Ausgleichung zusammenzuschmelzen versucht hat. Am deutlichsten ist dies eben am Begriffe der Seele und an der geschickten Verwebung, womit im „Timaios" das allgemeine naturphilosophische Prinzip der Seele in die theologische Vorstellung von der Menschenseele übergeführt wird.

Jenes allgemeine Prinzip nun entwickelt sich folgerichtig aus den metaphysischen Grundlagen des teleologischen Idealismus und trifft mit der populären Vorstellung von Leben und Beseeltheit ungezwungen zusammen. Zwischen dem Sein oder den Ideen und dem Nichtsein oder dem Raum bilden die mathematischen Formen eine Vermittlung in sozusagen statischem Sinne — insofern, als sie die dauernde Art und Weise darstellen, worin der Raum zur Nachahmung der Ideen gestaltet wird: da aber die Körperwelt, worin dies geschieht, das Reich des Entstehens und Vergehens, des ewigen Werdens ist, so bedarf es noch eines dynamischen Zwischengliedes, eines Prinzips der Bewegung, und das

ist der alten Vorstellung nach eben die Seele. Sie ist die Ursache der Bewegung, dasjenige, was sich selbst bewegt und damit auch den Leib zu bewegen vermag, sie ist eben damit auch das Prinzip des Lebens.

In dieser Bedeutung als bewegende Kraft oder Lebenskraft ist die Seele selbst ein Bewegliches und Lebendiges und gehört zur Welt als Werden; aber sie ist darin das „Erste", das Ursprüngliche und das Wertvollste: nicht sie ist aus den Körpern, sondern die Bildung und Bewegung der Körper ist aus ihr zu erklären. Im „Phaidros" kurz berührt, wird diese Lehre im „Phaidon" gegen die materialistische Behauptung, die Seele sei nur ein Zusammenspiel, eine „Harmonie" des Leibes, verteidigt und sodann dem dialektischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu Grunde gelegt. In den „Gesetzen" wird sie mit großem Nachdruck gegen den materialistischen Atheismus ins Feld geführt.

Neben dem Merkmal der ursprünglichen Bewegung hat aber der Begriff der Seele schon in der populären Auffassung noch ein anderes: das Bewußtsein. Und der Zusammenhang beider Merkmale ist bei Platon, wie auch sonst in der griechischen Vorstellung, z. B. bei Demokrit, der, daß im Bewußtsein die Bewegung „geschaut", d. h. innerlich wiederholt und nachgebildet wird. So ist die Erkenntnis in der Seele nur das „Bemerken" ihrer Bewegung. Für diese Verknüpfung spricht aber in Platons Naturlehre auch deren metaphysische Voraussetzung: schon im „Philebos" ist angedeutet, daß die „Vernunft", die als Gott oder Weltzweck ein objektives Prinzip ist, zur Ursache des Geschehens, zur weltgestaltenden Tätigkeit nur dadurch werden kann, daß sie „Seele" hat, d. h. in Bewußtsein übergeht.

Wenn deshalb im „Timaios" die gesamte sichtbare Welt als ein großes, einheitliches Lebewesen betrachtet werden soll, so kann sie dies Leben nur der Seele verdanken, die das Prinzip zugleich der Bewegung und des Bewußtseins ist: und so verlangt die platonische Naturphilosophie den Begriff einer einheitlichen, das gesamte Universum belebenden, bewegenden und vorstellenden Weltseele.

Die Zwischenstellung, die dieser gebührt, zeigt sich nun in den beiden Momenten, aus denen Platon sie „gemischt" denkt, dem Einfachen und dem Teilbaren, dem Identischen (ταὐτόν) und dem Veränderlichen (θάτερον). So ist die Weltseele als „Einheit in der Mannigfaltigkeit" auf der einen Seite mit dem ewig sich gleich bleibenden Wesen der Idee und auf der anderen Seite mit dem steten Wechsel der Erscheinungen verwandt. Deshalb ist in der sichtbaren Welt überall Gleichmäßigkeit mit Veränderlichkeit gepaart. Die Seele teilt der Welt eine gleichförmige und eine veränderliche Bewegung mit, und diesen beiden Bewegungen in ihr entsprechen die zwei Arten des Bewußtseins oder der „Erkenntnis": das Wissen, das auf das Gleichmäßige, und die Wahrnehmung, die auf das Veränderliche geht. So erfahren schließlich die Prinzipien der Dialektik auch eine naturphilosophische Auswertung.

Bis hieher ist Platons Lehre von der Weltseele begrifflich konsequent und durchsichtig: nun aber gewinnt sie einen phantastischen Anstrich dadurch, daß sie mit jenem anderen Prinzip in Verbindung gesetzt wird, das im „Philebos" zur Vermittlung zwischen der Idee und der Erscheinung eingeführt worden war, der mathematischen „Begrenzung". Die Weltseele soll nicht nur das Prinzip aller Bewegung und aller Erkenntnis, sie soll auch der Inbegriff der mathematischen Ordnung des Weltalls sein. Die Beschreibung ihrer Bildung, Einteilung und Bewegung wird deshalb im „Timaios" zu dem Entwurf von Platons astronomischer Weltansicht. Die beiden, schief gegeneinander gestellten Kreise, der Äquator und die Ekliptik, sollen dem „Identischen" und dem „Veränderlichen" entsprechen, dem ewig unveränderten Umschwung der Fixsterne und dem wechselnden Umlauf der „Planeten", Mond, Sonne, Venus, Mercur, Mars, Jupiter, Saturn.

Sieht man dabei von den dunkeln und wunderlichen Konstruktionen ab, wodurch die Verhältnisse im einzelnen bestimmt werden sollen, so ist das platonische Weltbild in den Hauptzügen dies: der Kosmos ist eine Kugel, die alles Wirkliche

umfaßt; in der Mitte, fest um die Axe geballt, ruht die Erde ebenfalls als Kugel, um sie bewegen sich in dem einen Kreise die Planeten, in dem andern der Fixsternhimmel. Des letzteren Bewegung erfolgt in vierundzwanzig Stunden von Ost nach West; als äußerste Sphäre umspannt er die Kreise der Wandelsterne und nimmt sie in seiner Bewegung mit, während sie zugleich noch ihre eigene Bewegung von West nach Ost ausführen. Hierauf beruhen die Aberrationen, die rückläufigen Bewegungen und ähnliche Erscheinungen der Wandelsterne. Aus solchen Voraussetzungen erwuchs das astronomische Hauptproblem der platonischen Schule: welche einfachen und gleichförmigen Bewegungen man auch für die Wandelsterne annehmen und wie man sie kombiniert denken müsse, um die scheinbaren Unregelmäßigkeiten ihres Umlaufs zu erklären. Es wird sich kaum sicher feststellen lassen, wieweit Platon mit Rücksicht auf diese Aufgabe die im „Timaios" vorgetragene Auffassung später ausgebildet oder modifiziert hat — ob er der Epizyklentheorie näher getreten ist, die zu seiner Zeit Eudoxos aufstellte und die später ihre verwickelte Ausführung durch Kallippos und Aristoteles finden sollte, — oder ob er mehr auf die Erörterungen der Pythagoreer einging, bei denen damals die Vorstellung von der Achsendrehung der Erde auftauchte und schon die Ahnung von der Bewegung um die Sonne sich regte.

Die Gesamtbewegung des Weltalls ist die Zeit, die „mit der Welt geschaffen ist" und durch den Umlauf der Gestirne gemessen wird. Daher könnte eigentlich von einem der Welt vorhergehenden Zustande nicht geredet werden; allein eine genaue Antwort auf die Frage, ob die Welt in der Zeit einen Anfang habe, wird man bei Platon nicht finden, wohl aber die um so energischer betonte Behauptung, daß sie ein „immer lebendes" unvergängliches Ding sei. In ihrem Umschwung muß daher schließlich immer wieder eine Konstellation eintreten, die einer als anfänglich angenommenen genau gleich ist. Den Zeitraum, der dazu erforderlich ist, bezeichnet Platon als das „volle Weltjahr" und bestimmt es gelegentlich auf 10 000 Erdjahre.

Das Wichtigste in der ganzen Lehre ist die Grundvorstellung, daß alles einzelne Geschehen in der Welt zweckvoll durch das Gesamtgeschehen bestimmt ist, und darin besteht die charakteristische Eigenart dieser organischen Weltbetrachtung gegenüber der mechanistischen, welche, wie es am schärfsten in Demokrits Weltbildungslehre zutage getreten war, den Gesamtumschwung eines Weltsystems als das Ergebnis aller der einzelnen Bewegungsantriebe betrachten wollte, die von den zusammengeratenen Atomen mitgebracht würden.

Der Weltseele analog, aber in absteigender Vollkommenheit sind nun die einzelnen Seelen gebildet, die das Lebensprinzip für die einzelnen Organismen darstellen. Die vornehmsten darunter sind die Gestirnseelen, die sichtbaren Götter: sie teilen ihren leuchtenden Leibern, die aus Feuer gebildet sind, nicht nur die vollkommensten Bewegungen im Weltraum, die kreisförmigen, sondern auch die Bewegung um sich selbst mit, und sie sind auch die Träger der höchsten Vernunfterkenntnis. Schwieriger, phantastischer und widerspruchsvoller wird die Darstellung des „Timaios", wenn sie zu den niederen Seelen der Menschen und Tiere übergeht. Auch diese sollen ursprünglich dem Himmel angehört haben, aus ihm aber auf die Erde verpflanzt und dazu bestimmt sein, nach mancherlei Wandelungen und Wanderungen in jene Heimat zurückzukehren. So vielfach dabei ethische und religiöse Motive mitspielen, so ist doch hervorzuheben, daß dies Schwärmen der Seelen durch die Welt hier, wo es sich um die naturphilosophische Darstellung handelt, in der Hauptsache als eine Ordnung des Ganzen, als ein Weltgesetz, als eine in dem Leben des Kosmos begründete Notwendigkeit erscheint.

In diesem Rahmen werden endlich die besonderen Fragen der Physiologie und der Pathologie behandelt. Platon benutzt sehr eingehend die Kenntnisse und die Theorien der Naturforschung seiner Zeit: als seine Quellen werden wir neben Demokrit die sog. jüngeren Physiologen und die ihnen nahe stehenden Ärzte anzusehen haben. In das Detail können wir ihm hier nicht folgen; es sei nur hervorgehoben, daß

namentlich in der Physiologie der Sinnesorgane jene Korrespondenz der Bewegung und der Wahrnehmung entwickelt wird, die in dem Prinzip der Weltseele begründet war, auf diesem Gebiete aber durch Demokrits Zurückführung der qualitativen Differenzen der Wahrnehmung auf quantitative Differenzen der Reize erläutert werden durfte.

Allein die Körperwelt hat außer der „Ursache", deren zweckmäßige Wirksamkeit durch die Seele als Bewegung und Wissen zur Erscheinung kommt, auch noch die „Mitursache", den Raum. Er ist die Voraussetzung für die begrenzten Gestalten, die in der Bewegung zustandekommen und andrerseits ihr Substrat bilden: die Unterschiede zwischen ihnen haben zwar den Sinn und den Zweck, die Ideen zu verwirklichen; sie sind aber in ihren Grundlagen durch das Wesen des Raumes und seine stereometrische Formbarkeit gegeben. Aus diesen Motiven ist Platons Lehre von den Elementen zu verstehen.

Er übernimmt von Empedokles die bekannte, dem populären Bewußtsein bis heute geläufige Vierzahl: Erde, Wasser, Luft und Feuer; aber er sucht sie auf zwei verschiedenen Wegen konstruktiv zu begründen, einmal dialektisch-teleologisch, und das andere Mal geometrisch. Da die Welt wahrnehmbar, d. h. sichtbar und tastbar sein sollte, so bedurfte sie des lichten und des festen Elements, des Feuers und der Erde. Zwischen beiden aber mußte es vermittelnde Übergänge geben, und zwar, da es sich um stereometrische Verhältnisse handelte, zwei mittlere Proportionalen: deshalb verhält sich das Feuer zur Luft wie diese zum Wasser, und wiederum die Luft zum Wasser wie dieses zur Erde. Wenn man in diesen künstlichen Kombinationen nur insofern Sinn finden kann, als dabei etwa an die abgestuften Verhältnisse der Aggregatzustände gedacht wird, so ist die andere Vorstellungsart um so deutlicher. Sie geht auf die pythagoreische Elementenlehre und ihre Benutzung der einfachen, regelmäßigen stereometrischen Figuren zurück. Auch Platon behauptet, die Form des Feuers sei das Tetraeder, die der Luft das Oktaeder, die des Wassers das Ikosaeder, die

der Erde der Kubus. Dem fünften unter den regelmäßigen Körpern, dem Dodekaeder, entspricht bei Platon kein Element; bei Philolaos war es der Äther gewesen, den als das Element der siderischen Welt später Aristoteles wieder aufgenommen hat. Dieser Ausschluß des Äthers, bezw. des Dodekaeders hängt damit zusammen, daß Platon nur diejenigen Körper als elementar anerkennen wollte, deren Begrenzungsflächen sich aus rechtwinkligen Dreiecken zusammensetzen lassen, also entweder Quadrate oder gleichseitige Dreiecke sind. Die ersteren bestehen aus (vier resp. zwei) gleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecken, die letzteren aus (sechs bezw. zwei) rechtwinkligen Dreiecken, deren Hypotenuse zweimal so groß ist als die kleinere Kathete.[1]) Platon ging nämlich von der Voraussetzung aus, daß die Körper aus nichts anderem als aus solchen ihren Begrenzungsflächen ähnlichen Flächen bestehen, und so lehrte er, daß die Körper aus Dreiecksflächen zusammengesetzt seien. Deshalb fiel ihm der physikalische Körper mit dem mathematischen zusammen, geradeso wie es in der neueren Philosophie bei Descartes der Fall ist. In beiden Lehren soll danach der wirkliche, wahrnehmbare Körper, der zugleich der Träger der Bewegung ist, seinem wahren Wesen nach nichts anderes sein als ein begrenztes Stück des Raumes. Für Platon war das die unausweichliche Konsequenz der metaphysischen Grundlage, welche er seiner Physik im „Philebos" gegeben hatte. Die Körperwelt ist der zur Nachbildung der Ideen geformte Raum.

An Stelle der Atome also, welche Demokrit als das wahrhaft Seiende (ἐτεῇ ὄν) der Erscheinungswelt zu Grunde gelegt hatte, setzt Platon einfache, unteilbare Dreiecksflächen von bestimmten Größenverhältnissen der Seiten und der Winkel. Die mathematischen Beziehungen sind es, vermöge

[1]) Es mag im Sinne der arithmetischen Bedeutung der platonisch-pythagoreischen Geometrie darauf hingewiesen werden, daß im ersteren Falle sich die Kathete zur Hypotenuse wie $1 : \sqrt{2}$, im zweiten sich die kleinere zur größeren Kathete wie $1 : \sqrt{3}$ verhält.

deren der Raum, das Nichtseiende, die relative Wirklichkeit gewinnt, die er als Körperwelt für die Wahrnehmung besitzt. Der so zusammengesetzte einzelne Körper kann durch die Bewegung in seine Elemente zersetzt werden, sodaß diese eine neue Verbindung einzugehen imstande sind, und so erklärt sich Platon die empirische Verwandlung der Elemente ineinander. In solchen Vorgängen entfaltet sich die Naturnotwendigkeit, die „Mitursache" für die Welt des Werdens. Ihre hauptsächliche Bedeutung suchte Platon — und hiermit dürfte er sachlich wiederum Demokrit gefolgt sein — darin, daß jedes der vier Elemente seinen ihm bestimmten Ort in dem geordneten Zusammenhang des Weltalls habe und daß deshalb seine natürliche und notwendige Bewegung durch die Richtung auf diesen Ort bestimmt sei. So erklärte er sich das, was in der populären Auffassung die Richtung der Schwere genannt wird: und damit machte Platon von neuem auch die mechanische Bewegung der Körper von dem lebendigen und einheitlichen Zusammenhange des ganzen Kosmos abhängig.

V. Der Theologe.

Platons Philosophie, wie das vorige Kapitel sie darstellt, entwickelte sich im folgerichtigen Zusammenhange aus den Voraussetzungen, die sie in dem ganzen Umfange der hellenischen Wissenschaft vorfand. Zur Tugend bedarf es eines anderen Wissens als des alltäglichen der Wahrnehmung: aber der Begriff ist nur dann Wissen, wenn er in einer andern, einer höheren, unkörperlichen Welt seinen eignen Gegenstand hat; und dieses ewig gleiche Wesen ist doch zuletzt nichts anderes als der Sinn und die Vernunft, die dem wechselvollen Werden und der Körperwelt zwecktätig zugrunde liegt. So reich und mannigfaltig die Fragen sind, von denen die Dialoge ausgehen, und die Gegenstände, die sie behandeln, so gruppieren sich doch alle um jene einfachen und durchsichtigen Grundgedanken.

Allein deren Darstellung ist nun fast durchgängig mit anderen Gedanken durchflochten, die der bloß begrifflichen Entwicklung fremd sind und nicht nur dem Vortrage, sondern auch den Lehren selbst eine eigenartige Färbung geben: sie nötigen zu der Annahme, daß neben dem ethischen und dem intellektuellen noch ein anderes Motiv für die Ausbildung der platonischen Weltanschauung bestimmend gewesen ist.

Besonders deutlich tritt dies bei den sog. M y t h e n hervor, und man hat von jeher gefühlt, daß in ihnen ein merkwürdiger, eigner Erklärung bedürftiger Bestandteil der platonischen Werke vorliegt. Im allgemeinen verlaufen die Dialoge in der Form begrifflicher Untersuchungen, die mehr oder minder streng geschlossen sind und alle Interessen des griechischen Vorstellungskreises, insbesondere Kunst und Geschichte, gelegentlich berühren: aber mitten dazwischen, und z. T. an entscheidenden und hervorragenden Stellen, auf dem Höhepunkte oder am Schluß der Untersuchung, erscheinen Er-

zählungen, die in buntem und anmutigem Schmuck der Rede märchenhafte und mythologische Motive, wie es zunächst scheint, mit frei gestaltender poetischer Phantasie zur Ausmalung des Gegenstandes benutzen.

Die Deutung dieser Mythen hat viel Kopfzerbrechen gemacht, zumal da man meistens glaubte, alle solche ästhetisch ja besonders reizvollen Stellen nach demselben Prinzip erklären zu sollen. Das ist jedoch nicht angängig. Bald ist der Mythos nur eine Art herodotischen Fabulierens, wie im „Phaidros" die Historie von Teuth dem Buchstabenerfinder, — bald ist er nichts als ein breit und reich ausgeführtes Bild, das nicht als solches (wie das bekannte Höhlengleichnis in der Republik), sondern als Erzählung behandelt ist, z. B. der ein hesiodisches Motiv variierende „Mythos" von den drei Menschenarten in der Republik; — bald bringt der Mythos eine Allegorie wie im Kleinen das feine Geschichtchen von den Cicaden im „Phaidros" oder in großen Zügen die mit allen Mitteln der Phantasie ausgeführte Dichtung, womit im „Symposion" Aristophanes das Wesen des Eros schildert[1]). In allen solchen Fällen ist das Mythische der Hauptsache nach schriftstellerisches Mittel; aber neben der künstlerischen Belebung und Veranschaulichung bemerken wir doch auch meistens noch einen Zug des Geheimnisvollen und Feierlichen, der auf ernstere Hintergründe deutet. Dies Moment aber steigert sich bei den eigentlichen und hauptsächlichen „Mythen", deren Inhalt sich nicht aus dem Bildlichen ins Begriffliche umsetzen läßt. Hier wird meistens angenommen, daß Platon bei solchen Gegenständen, die sich dem begrifflichen Wissen entzogen, die dichterische Phantasie in der Richtung seiner Annahmen und Überzeugungen frei habe walten lassen. Solche Gegenstände aber seien für die Ideenlehre, die mit ihrer Dialektik auf das bleibende Sein gerichtet ist, alle Fragen des Geschehens, des Vergangenen namentlich und des Zukünftigen: daher erkläre

[1]) Ähnlich verhält es sich mit dem Mythos über die ethischen Grundgefühle im „Protagoras", falls hier nicht auch die mythische Form von dem Sophisten selbst stammt.

sich denn z. B. auch der Dialog, der vom Ursprung der Körperwelt handelt, der „Timaios", durchweg für mythisch.

Das ist nicht unrichtig, trifft aber den Hauptpunkt nicht. Alle die eigentlichen und wertvollen Mythen, die auf Vergleiche und Allegorien nicht zurückzuführen sind — sie finden sich im „Menon", im „Gorgias", im „Phaidros", im „Symposion", im „Phaidon" und am Schluß der „Politeia" — treffen in zwei entscheidenden Merkmalen zusammen: erstens führen sie sich als alte „Sagen" und als „Offenbarungen" greiser Seher und Seherinnen von priesterlicher Ehrwürdigkeit ein; und zweitens bewegen sie sich alle in ein und demselben Vorstellungskreise und beziehen sich auf ein und dieselbe Frage: auf das Geschick der Menschenseele im Jenseits vor und nach dem irdischen Leben. Das deutet unverkennbar darauf hin, daß diesen Mythen nicht nur im allgemeinen ein religiöses Motiv zugrunde liegt, sondern daß es sich in ihnen um die Vertretung der religiösen Lehren einer bestimmten Sekte handelt.

Denn die Vorstellungen von einer ursprünglichen Zugehörigkeit der Menschenseele zu einer höheren, unsichtbaren Welt, von ihrer sündigen Verirrung in den Leib und ihrer Reinigung und Erlösung aus allem körperlichen Wesen bilden das Grundthema aller dieser Mythen. Diese Vorstellungen aber waren weit entfernt, ein ursprüngliches Gemeingut der hellenischen Religion zu sein. Wie die letztere uns in den homerischen Gedichten entgegentritt, weiß sie im allgemeinen von solcher Trennung der Seele und des Leibes nichts und kennt auch keine metaphysische Geschichte der Seele: selbst die „Schatten" sind nur die abgeblassten, leblosen Doppelgänger der ganzen leiblich-seelischen Persönlichkeiten.

Der Gedanke dagegen, daß die „Seele" als ein fremdes Wesen in den Leib fährt und aus ihm wieder ausfährt, daß sie aus höheren Regionen in ihn gebannt ist und aus ihm wieder erlöst werden soll, um dahin zurückzukehren — diesen Gedanken hat erst die dionysische Religion nach

Griechenland gebracht. Als ein wilder Dienst des neuen Gottes ist sie, wie es scheint, aus dem thrakischen Norden hereingebrochen und hat wie ein Rausch und Taumel die Hellenen, besonders die weibliche Bevölkerung ergriffen. Unwiderstehlich riß — so läßt es uns Euripides miterleben — der göttliche Wahn (μανία) auch die Widerstrebenden mit sich fort zu dem nächtlichen Schwarmdienst, wo bei betäubendem Lärm und wüster Sinnenerregung die „Bakchen" durch die Berge und Haine schweiften — außer sich; denn sie hatten ihre Seele mit dem Gott getauscht, er wohnte in ihnen, sie waren ἔνθεοι, und dieser „Enthusiasmus", diese „Ekstase" war der selige Zustand, die Befreiung von der alltäglichen Gefangenschaft der Seele im Leibe.

Der delphische Apollon-Kult hat diese fiebernde Volksbewegung in sich aufgenommen, gebändigt und abgeklärt: in den orphischen Mysterien aber entwickelten sich jene Vorstellungen, die dabei dunkel und phantastisch zugrunde lagen, allmählich zu deutlicheren Lehren. Die Menschenseele ward zum Dämon; ursprünglich göttlicher Natur, gehörte sie der unsichtbaren Welt der Geister an, die überall in der sichtbaren Welt schweifen und schwärmen, zu gewissen Zeiten aber mit dem Gott als ein wildes Heer die Länder durchrasen. Der menschliche Leib ist für einen solchen Dämon ein Grab und ein Gefängnis: durch seine Schuld ist er darin und daran gefesselt. Deshalb aber wird der Dienst des Gottes zur Erlösung: durch geheimnisvolle Weihen soll die schuldige Seele entsühnt werden, der Kultus hat die Reinigung (κάθαρσις) der Seele zu seinem Inhalt, auf daß sie dereinst wieder aufsteigen könne zu den lichten Höhen ihrer Heimat, wo die Götter in ewiger Reinheit wohnen.

Solche Lehren erstarkten während des sechsten Jahrhunderts in Griechenland überall, und als ihre Vertreter erscheinen die Weihe- und Sühnepriester, die man in großen Volksnöten herbeiruft, um die bösen Dämonen zu beschwören: unabhängig von der Staatsreligion, die kein Dogma kannte, breiteten sich diese Sekten aus, in deren Kult und Lehre die

Sorge um das Geschick der Seele den Mittelpunkt bildete. Je heißer die religiöse Inbrunst war, die sich dabei entfaltete, um so größer war die Gefahr, die darin für das intellektuelle Leben der Griechen lag, die Gefahr einer dogmatischen Erstarrung. Da ist es denn die Großtat der ionischen Naturforscher gewesen, daß sie das Nachdenken über die „Natur der Dinge" von dem religiösen Triebe freizumachen, den kosmogonischen Vorstellungen das poetische und mythologische Gewand abzustreifen und die Erkenntnis der Welt nur auf Beobachtung und Überlegung zu gründen unternahmen. Sie haben damit dem griechischen Geiste die Freiheit gewahrt, durch die er zum Lehrer aller folgenden Völker geworden ist.

Aber neben der Wissenschaft erhielten sich in den dionysischen Sekten als Glaubenssätze jene Lehren, in denen das religiöse Erlebnis des entsühnenden Enthusiasmus, der erlösenden Verzückung seinen theoretischen Ausdruck gefunden hatte — zwei starke geistige Strömungen, die nebeneinander herliefen, nicht ohne sich feindlich zu berühren, aber auch nicht ohne streckenweise friedlich miteinander zu gehen. Es ist von jeher aufgefallen, daß Männern wie Pythagoras und Empedokles Aussprüche zugeschrieben werden, welche mit den wissenschaftlichen Prinzipien, deren Vertreter sie in der Geschichte der Philosophie sind, sich nur äußerst schwierig und künstlich in Zusammenhang bringen lassen: alle solche Aussprüche aber bewegen sich in dem Vorstellungskreise der orphisch-dionysischen Seelenreligion, deren nahe Beziehung zu den pythagoreischen Kultgenossenschaften außer Frage steht.

Und das ist nun die eigenartige Stellung, welche Platon in der Geschichte des griechischen und damit des abendländischen Denkens einnimmt, daß er diese beiden Strömungen in ein Bett geleitet hat. Die Weltanschauung, die er auf dem Wege wissenschaftlicher Untersuchung als das Gesamtergebnis aller bisher aufgestellten Theorien gewann und begründete, war derartig, daß in ihrem Rahmen die Dogmen der dionysischen Seelenlehre Platz fanden und als notwendig sich daraus ergebende Folgerungen erscheinen konnten. Platon

macht also den Versuch, religiöse Dogmen philosophisch zu begründen oder wenigstens als möglich und „wahrscheinlich" gelten zu machen: und in diesem Sinne ist er der erste Theologe. Seine Methode ist dabei die, den gedanklichen Inhalt jener Seelenlehre der Dialektik anzugleichen und ihn in die Zweiweltenansicht der Ideenlehre hineinzudeuten. Wenn so das Wesentliche der religiösen Vorstellung wissenschaftlich begründet erscheint, darf Platon im „Mythos" die anschaulich lebendige Form hinzufügen, welche die Gedanken, sei es in der Gemeinde und ihrem Kult, sei es in seiner eignen, frei mit diesem Stoffe schaltenden Phantasie angenommen hatten.

Mit typischer Durchsichtigkeit ist diese Methode der platonischen Theologie besonders im „Phaidon" gehandhabt: die philosophische Interpretation richtet sich hier nicht, wie später bei Philon, auf religiöse Urkunden — solche gab es damals in Griechenland noch nicht —, wohl aber auf traditionelle, in der Festlegung begriffene Lehren und Anschauungen der Gemeinde: und eben darin besteht das spezifisch Theologische bei Platon. Deshalb aber dürfen wir auch andrerseits annehmen, daß sein lebhaftes, in der bestimmten Richtung dieser Sekten in Anspruch genommenes religiöses Interesse stark bei der Herausarbeitung der philosophischen Anschauung mitgewirkt hat, welche zur wissenschaftlichen Assimilation der dionysischen Seelenlehre geeignet war, — der Theorie von den beiden Welten.

Denn nun verstehen wir erst ganz die Bedeutung, welche die Welt des ewig gleichen, unkörperlichen und unsichtbaren Wesens für Platon besaß: die war nicht bloß der übersinnliche Ort der Ideen und der reinen Gestalten, sondern auch das Reich der Götter und Dämonen, aus dem die Menschenseele stammte, aus dem sie hinabgestiegen war in den Leib, dem sie aber doch dauernd angehörte, in das sie hinabschwärmte im Taumel bakchischer Begeisterung und in das sie nach ihrer Reinigung erlöst zurückkehren sollte. Und andrerseits läuterte der Theologe die religiöse Vorstellung zum wissenschaftlichen Begriff: aus der Geisterwelt ward ihm eine

Geisteswelt, das Reich Gottes, der Vernunft, der Zwecke und der Ordnung. Das unsichtbare Weben und Schweben der Dämonen verwandelte sich in die Welt der Werte, in die lichte Sphäre der Idee des Guten. Man sieht leicht, welch eine vermittelnde und ausgleichende Rolle hier das Merkmal des „Unsichtbaren" spielt, das Platon an verschiedenen Stellen in diesem Sinne wirksam verwendet hat. Jene reine Welt der Ideen und der Geister ist ihm der wahre „Hades".

Erfuhr aber die Ideenwelt diese theologische Umdeutung, so fielen dadurch mit einem Schlage alle die Schwierigkeiten dahin, welche in der dialektischen Behandlung dem metaphysischen Postulat einer Ursächlichkeit des Wesens in Bezug auf das Werden entgegenstanden, und so konnten die Dogmen der orphischen Kosmogonie, welche Zeus als vernünftige Persönlichkeit zum Weltbildner erhoben hatten, in eine wissenschaftliche Form gebracht werden. Nichts anderes enthält prinzipiell der „Timaios", in dessen phantasievoller Darstellung philosophische und theologische Ansicht auf die merkwürdigste Weise ineinander spielen. Die Tätigkeit und Wirksamkeit, welche die Ideen nach der dialektischen Bestimmung der Zweiweltenlehre eigentlich nicht besitzen durften, erscheint hier personifiziert in dem weltbildenden Gotte, dem Demiurgen. Er, der „gute" Gott, soll im Hinblick auf die ewig ruhenden Urbilder, die Ideen, die Welt aus dem „Nichts" geschaffen, d. h. aus dem Raum gebildet haben: er hat ihr die Seele und damit Leben, Bewußtsein und mathematische Ordnung gegeben und alles in ihr so gut als es möglich war, d. h. als es die „Mitursache", der Raum, gestattete, eingerichtet. Er hat auch den „sichtbaren" Göttern, den himmlischen Sternseelen, und dem ganzen niedern Geschlecht der Dämonen und Seelen ihre Tätigkeit und Wirkungsweise bestimmt. So ist das Unsichtbare die „Ursache" des Sichtbaren geworden. Die philosophische Lehre des „Philebos" hat sich in eine theologische Schöpfungsgeschichte umgesetzt, die das kosmogonische Dogma mit Hilfe der Begriffe der Dialektik und der Theorien der Naturforschung zur wissenschaftlichen Ausführung zu bringen sucht.

Noch viel charakteristischer jedoch drängen sich die verschiedenen wissenschaftlichen Interessen Platons um den Begriff der Seele zusammen, der das Zentrum der dionysischen Religionslehre bildete. Hier werden zwei Begriffe von sehr verschiedenem Inhalt und Umfang zur Deckung und dadurch eine theologische Lehre zustande gebracht, die zwischen dem philosophischen Prinzip und der religiösen Vorstellung beständig herüber- und hinüberschillert. In Platons Metaphysik ist die „Seele" die Lebenskraft im allgemeinsten Sinne des Worts, die Ursache selbständiger Bewegung und der Träger des Bewußtseins, in der Weltseele nicht anders als in der Seele eines jeden besonderen Organismus, — als solche, wie wir sahen, ein Mittelding zwischen dem „Wesen" und dem „Werden", worin sich das teleologische Verhältnis beider verwirklicht. In dem Dogma der Dionysosreligion dagegen ist die „Seele" die individuelle Persönlichkeit, das dämonenhafte Einzelwesen, das, als ein Fremdling aus der höheren Welt, im Menschenleibe wohnt, mit ihm leidet und sündigt und aus ihm zurückstrebt zu der unsichtbaren Heimat. So reden Philosophie und Dogma von der ψυχή, aber sie reden eigentlich in ganz verschiedenen Sprachen von ganz verschiedenen Dingen: die eine von den Ursachen der zweckmäßigen Erscheinungen des Lebens in der ganzen Weite der Welt, — das andere von der Menschenseele und ihrem Bangen um ihr ewiges Heil. Und diese beiden Bedeutungen des Worts läßt Platon, wo er als Theologe die religiöse Lehre wissenschaftlich begründen will, unmerklich ineinander übergehen, — ein Kunststück, das er nicht bewußt und absichtlich, sondern im Drange seiner innersten Überzeugungen, am vollkommensten im „Phaidon" und im „Timaios" ausgeführt, aber schon programmatisch im Beginne des großen Phaidros-Mythos verkündet hat.

Deshalb ist Platons Psychologie, deren Darstellung vielleicht im vorigen Kapitel vermißt worden ist, keine philosophische Doktrin und erst recht keine empirische Untersuchung, sondern ein theologisches Lehrstück,

und zwar das wichtigste von allen. Denn die volle Bedeutung dieses Verhältnisses kommt erst darin zutage, daß, wie wir vorgreifend bemerken wollen, diese theologische Psychologie der begriffliche Grundriß ist, auf dem Platon seine sozialpolitische Theorie aufgebaut hat.

Charakteristisch für diese Psychologie ist das Schwanken zwischen zwei Richtungen: nach der einen soll der Seele, dem philosophischen Begriff gemäß, eine Zwischenstellung zwischen den beiden Welten und damit eine Doppelseitigkeit ihres eigenen Wesens gewahrt bleiben; nach der andern Richtung soll die Seele, der religiösen Vorstellung gemäß, als einheitliches Wesen dem höheren Reiche angehören. Der letztere Gedanke wird im „Phaidon" durch den Mittelbegriff des „Unsichtbaren" eingeführt. Wenn wir, heißt es dort, davon ausgehen, daß es eine Welt des Unsichtbaren und Unveränderlichen und eine Welt des Sichtbaren und Veränderlichen gibt, und daraufhin die Unterscheidung von Seele und Leib prüfen, so ist klar, daß der Leib zum Sichtbaren und Wechselnden gehört, die Seele aber, die ja „nicht zu sehen" (οὐχ ὁρατόν) ist, zum Unsichtbaren (ἀειδές): und so finden wir denn auch, daß die Seele, wenn sie sich ganz auf sich selbst besinnt, in sich die Erkenntnis der Ideen entdeckt und darin unveränderliche Ruhe und Einheit besitzt, wenn sie dagegen durch den Leib erkennen will, in die Unruhe und den Taumel der Wahrnehmungen, in den Wechsel der Meinungen verfällt. So ist offenbar die Seele dem Unsichtbaren „am ähnlichsten". Mit unverkennbar vorsichtiger Ausdrucksweise sucht Platon hier die Verschiedenheiten der beiden Seelenbegriffe zu verschleiern und die Seele ihrem eigensten Wesen nach in die höhere Region zu weisen, sodaß sie durch die Berührung mit dem Leibe in diesem ihrem eigensten Wesen getrübt und entstellt erscheint.

Andrerseits hat jedoch auch das theologische Denken Anlaß, in das Wesen der Seele selbst eine Beziehung zur Sinnenwelt zu setzen, und diesem Motive folgt Platon, wenn er die Seele als ihrer Natur nach in verschiedenwertigen Gestaltungen (εἴδη) betätigt darstellt. Der naturphilosophische

Begriff der ψυχή enthielt (vgl. oben S. 113 f.) eine Mischung aus dem Gleichfömigen und dem Veränderlichen: diesem theoretischen Gegensatze entsprach in dem theologischen Begriffe ein ethisch-religiöser.

Am glücklichsten hat ihn Platon in einer Stelle der „Politeia" an dem sittlichen Ideal der Selbstbeherrschung (ἑαυτοῦ κρείττω εἶναι) entwickelt. Es erinnert an die dialektischen Schwierigkeiten, die in der neueren Philosophie durch den Begriff des Selbstbewußtseins als des sich selbst zum Objekt habenden Subjekts oder der sich selbst zuschauenden Tätigkeit hervorgerufen worden sind, wenn Platon an jener Stelle zeigt, es müsse, um den Widerspruch im Begriffe des „Sich-selbst-beherrschens" zu beseitigen, angenommen werden, daß in der Seele etwas Beherrschendes und etwas Beherrschtes, etwas Besseres und etwas Schlechteres (beide Begriffspaare decken sich im griechischen Ausdruck κρεῖττον — ἧττον) enthalten sei: das Vernünftige (τὸ λογιστικόν) und das Vernunftlose. Aber die weitere Überlegung zeigt, daß auch in dem Vernunftlosen noch wieder eine Wertscheidung gemacht werden muß. Wenn die Selbstbeherrschung einen Sieg der Vernunft über die Triebe bedeutet, so ist sie nur dadurch möglich, daß es unter den Trieben edlere gibt, die sich der Vernunft willig fügen, während andre ihr dauernd entgegengesetzt sind. Innerhalb des Vernunftlosen ist also wiederum zwischen dem Edleren und dem Unedleren zu unterscheiden: jenes nennt Platon das Muthafte (τὸ θυμοειδές), dieses das Begehrliche (τὸ ἐπιθυμητικόν). Das Verhältnis zwischen diesen drei Betätigungsweisen der Seele, der vernünftigen, der muthaften und der begehrlichen, hat Platon sehr glücklich im Phaidros-Mythos symbolisiert: das Bild der Seele ist ein Zwiegespann mit seinem Führer. Der Wagenlenker ist das „Vernünftige"; von seinen beiden Rossen ist das edlere das „Muthafte", das dem Führer folgend nach oben strebt, das unedlere dagegen das „Begehrliche", das widerspenstig nach unten drängt.

Diese Dreiteilung der Verhaltungsweisen der Seele muß man nicht auf eine Einteilung der Seelen-

tätigkeiten beziehen, wie sie in der wissenschaftlichen Psychologie seit Aristoteles üblich ist. Bei Platon haben wir es mit einer zunächst ethischen Konstruktion zu tun, welche auf eine Wertunterscheidung der Arten des menschlichen Wollens oder der sittlichen Lebensrichtungen hinausläuft. „Das Vernünftige" strebt nach Weisheit, „das Muthafte" nach Ehre und Macht, „das Begehrliche" nach Genuß und Besitz. So scheiden sich die Menschen je nach dem Maße, wie ihr Streben auf eines der drei großen Güter gerichtet ist: Weisheit, Ehre und Geld; sie sind φιλόσοφοι oder φιλότιμοι oder φιλοχρήματοι. Es sind Charaktertypen, die Platon im Auge hat: und so sollen sich auch die Völker unterscheiden, wenn bei den Hellenen die Liebe zur Weisheit, bei den kriegerischen Stämmen des Nordens das Muthafte, bei den üppigen Südländern die Genußsucht überwiegt.

So geistreich und ansprechend diese Betrachtung an sich ist und so glücklich sie Platon in seiner Gesellschaftslehre zu verwenden gewußt hat, so schwer ist es ihm — er sagt es in der „Politeia" selbst — geworden, sie theoretisch mit dem Begriff der Seele als einfacher Individualität, als religiöser Persönlichkeit in Einklang zu bringen. Das formale Problem, wie das Einfache (μονοειδές) zugleich ein Vielgestaltiges (πολυειδές) sein soll, verschärft sich durch die sachliche Schwierigkeit, wie das Verhältnis der an sich unkörperlichen Seele zum Körper gedacht werden soll. Wenn jede Menschenseele (und so ist es im „Phaidros" und in der „Politeia" gemeint) alle drei Richtungen, nur immer in besonderer Mischung, in sich haben soll, so liegt ja in ihrem Wesen eine Beziehung auf das Körperliche; denn die beiden niederen Formen, das Muthafte und das Begehrliche, sind auf Güter der sichtbaren Welt gerichtet. Daher erscheint im „Phaidros" die Seele schon in ihrer vorirdischen Existenz mit der sinnlichen Neigung behaftet, und das unedle Roß zieht sie zur Erde hinab, wo sie im Menschenleibe geboren wird. Dementsprechend nimmt im „Phaidon" die Seele, wenn sie im Tode aus dem Leibe ausfährt, auch ihre sinnliche Begierde und irdische Leidenschaft

mit, und wenn diese noch stark genug sind, so halten sie die Seele an der Erde fest und zwingen sie schließlich wieder in einen irdischen Leib zu fahren.

Das war konsequent, wenn die Seele, wie es der „Phaidon" betont, als einheitliche Persönlichkeit gedacht wurde: aber es war schwer vereinbar mit der Vorstellung von der an sich unkörperlichen, im Körper nur als fremder Gast wohnenden Seele. Die beiden Merkmale des theologischen Seelenbegriffs stießen hart und unvereinbar auf einander. Das scheint Platon später auf den Gedanken gebracht zu haben, jene drei Verhaltungsweisen (εἴδη) ausdrücklich als Teile (μέρη) aufzufassen, aus denen die „Seele" des Menschen im Erdendasein zusammengesetzt sei, die aber dann auch wieder trennbar sein müssen. So lehrt er im „Timaios" und verlegt dabei die einzelnen Teile in den Kopf, in die Brust und in den Unterleib. Als die wahre, die eigentliche Seele, als „der innere Mensch im Menschen", wie Platon an andrer Stelle sagt, erscheint dann die Vernunft, und die beiden andern Teile, das Muthafte und das Begehrliche, wachsen ihr nur während des Erdenlebens als entstellende Hüllen an, um später von der geläuterten Seele wieder abzufallen. Wenn jedoch diese Auffassung dem Merkmal der Reinheit und Unkörperlichkeit im Begriffe des Seelendämons genügend Rechnung trug, so kam dabei, weil die „Vernunft" in allen dieselbe ist, das andre Moment, dasjenige der individuellen Persönlichkeit, zu kurz.

Dieselben unlösbaren Schwierigkeiten des theologischen Seelenbegriffs zeigen sich nun in der für das dogmatische Interesse so wichtigen Lehre von der Unsterblichkeit. Die Seele ist ein Dämon, göttlichen Wesens, und die Götter sind die Unsterblichen, die Ewiglebenden; so ist auch das Leben der Seele unabhängig von dem vergänglichen irdischen Körper, sie hat vor ihm gelebt und sie wird ihn überleben. Das war das neue Dogma der Dionysosreligion, an dem vor allem die Annahme der Präexistenz der Seele vor dem irdischen Leben am fremdartigsten in die griechische Vorstellungswelt eindrang. Läßt doch Platon einen gebildeten

Athener zu Sokrates sagen, davon habe er noch nie etwas gehört. Platon selbst dagegen hält das Lehrstück für so wichtig, daß er nicht nur häufig darauf eingeht, sondern auch ihm bekanntlich einen ganzen Dialog, den „Phaidon", gewidmet hat, um die wissenschaftlichen Beweise für das Dogma beizubringen.

Diese Beweise gehen nun wieder entweder von dem philosophischen Seelenbegriffe oder von dem theologischen aus, der natürlich in dem Dogma allein gemeint ist. Im ersteren Falle leiden sie deshalb an dem Mangel des Zuvielbeweisens. So ist es, wenn im „Phaidros" die These, „jede Seele ist unsterblich" durch den Gedanken begründet werden soll, daß das Prinzip der Bewegung keinen Anfang und kein Ende haben könne. Wäre das Argument richtig, so träfe es jede „Seele" im naturphilosophischen Sinne des Worts, also auch jede Tierseele. Dasselbe gilt von dem dialektischen Hauptbeweis im „Phaidon". Das Leben ist das wesentliche Merkmal der Seele; kein Begriff aber kann das kontradiktorische Gegenteil seines wesentlichen Merkmals zur Eigenschaft haben; folglich schließt die Seele das Gegenteil des Lebens, den Tod, aus. Daraus folgt nun zunächst die Binsenwahrheit, daß die Seele, sofern und solange sie existiert, nur lebendig und nie tot sein kann: Platon aber folgert daraus, indem er den Ausdruck ἀθάνατον (zu deutsch genau „was den Tod ausschließt") mit der Unvergänglichkeit (ἀνώλεθρον) gleichsetzt, die „Unsterblichkeit" im populär-theologischen Sinne des Worts. Gesetzt aber nun auch, dieser Fehlschluß wäre richtig, so träfe er wiederum die „Seele" in der allgemeinen Bedeutung als Lebenskraft und nicht als religiöses Subjekt.

Um im letzteren Sinne überzeugend zu sein, müßte für beide Beweise die Identität der beiden Seelenbegriffe, des philosophischen und des theologischen, hinzugenommen, d. h. es müßte vorausgesetzt werden, daß auch die niederen Seelen ihrem Wesen und Ursprung nach dämonisch, d. h. mit den Menschenseelen gleichartig seien. In der Tat finden sich Anzeichen, daß Platon (vielleicht mit den Orphikern) diese paradoxe Konsequenz gezogen hat. Sie führt auf die —

im „Timaios“ angedeutete — Lehre, daß die Zahl der „Seelen“ beschränkt sei und daß die einmal geschaffenen auf der Wanderung durch alle Organismen des Kosmos begriffen seien.

Eine ähnliche Annahme drängt sich bei dem Gedankengange auf, mit dem die Beweise des „Phaidon“ beginnen. Mit Benutzung heraklitischer Sätze wird hier gezeigt, daß, wie aus den „Lebenden“ die „Toten“ werden, so auch die „Lebenden“ aus den „Toten“ geworden sein müssen. Dabei muß man es in Kauf nehmen, daß unter „Leben“ die Existenz im Menschenleibe, unter „Totsein“ dagegen von vornherein die jenseitige Existenz verstanden wird: im Ganzen soll die Vorstellung begründet werden, daß „Leben“ und „Totsein“ — in diesem Sinne — abwechselnde Existenzformen der in all dem Wechsel beharrenden Seelen seien. Gilt das nun zunächst als Beweis der Präexistenz der Seele vor dem irdischen Leben (aus der dann die Postexistenz durch Analogieschluß folgen soll), so wird der Beweis hinsichtlich der geistigen Identität der Seelen durch die Berufung auf die Lehre von der ἀνάμνησις (daß alles dialektische Wissen Erinnerung sei) ergänzt, und damit erst handelt es sich um die Präexistenz, bezw. um die Unsterblichkeit des geistig-persönlichen Seelenwesens.

Dabei liegt die Sache, was den „Beweis“ anlangt, in Platons Schriften so: Im „Menon“ war die Frage, wie der Mensch zu einem Wissen kommen könne, das aus den Wahrnehmungen seines irdischen Lebens nicht zu gewinnen ist, mit einer noch problematischen Berufung darauf beantwortet worden, daß in religiösen Dingen erfahrene Leute der Meinung seien, die Seele des Menschen sei „unsterblich“, sie habe schon vor der Geburt mancherlei erlebt und erschaut, und sie könne sich nun wohl darauf wieder gelegentlich besinnen. Dann folgte im „Phaidros“ mit unmittelbarer Beziehung auf die göttliche Erleuchtung (μανία) die große und grundlegende Offenbarung: die Seelen sind unsterblich; sie sind dereinst mit den Göttern aufgefahren, um die Welt der reinen Gestalten zu schauen.

Aber sie sind schwach und das Begehrliche in ihnen ist stark geworden. Deshalb haben sie Menschen werden müssen, und wenn nun der Anblick des irdisch Schönen in ihnen die Erinnerung an jene reine Schönheit erweckt, die sie am himmlischen Orte geschaut, so regt sich in ihnen die Sehnsucht, der philosophische Trieb.

In diesem theologischen Zusammenhange verstehen wir noch einmal, was Platons Lehre vom ἔρως bedeutet. Die Seele ist göttlicher Natur und hat die reinen Gestalten der unsichtbaren Welt dereinst mit ihrem geistigen Wesen geschaut: wenn sie jetzt in ihrer begrifflichen Einsicht sich jenes ersten Schauens entsinnt, so ist die L i e b e, die ringende Sehnsucht, die sich ihrer dabei bemächtigt, nichts anderes als das Heimweh der Seele nach ihrem überirdischen Ursprung, nach dem göttlichen Leben, das ihr dereinst zuteil wurde: es ist der Schmerz, womit der gefallene Dämon zurückstrebt in das verlorene Paradies seines reinen und wahren Wesens.

Auf diese Offenbarungen beruft sich nun der „Phaidon", um zu zeigen, daß die Ideenlehre mit der Annahme, alles Wissen sei „Erinnerung", stehe und falle, und daß sie deshalb die Präexistenz der Seele vor dem leiblichen Leben unbedingt voraussetze. Daran knüpft sich dann der weitere Beweis, daß die Fähigkeit der Menschenseele, die Idee in ihrer Reinheit und Einheit zu erfassen, ihre Verwandtschaft mit dem Unsichtbaren und Unvergänglichen dartue. Der Mensch ist unsterblich, weil er das Ewige, das Unsichtbare sich in seiner Erkenntnis zu eigen machen kann: und seine Seele beweist, daß sie höheren und edleren Wesens ist, dadurch, daß sie, weit entfernt, ein Ergebnis körperlicher Bewegungen zu sein, vielmehr als selbständiges Wesen den Körper regiert und von seinen Antrieben sich frei zu machen, seinen Begierden selbständig entgegenzuwirken vermag. So versucht Platon, das dionysische Dogma von der Unsterblichkeit der Menschenseele aus den Prinzipien der Ideenlehre abzuleiten.

Allein die Schwierigkeiten, die sich für die Bestimmung des Wesens der Seele aus ihrer philosophischen und theologi-

schen Doppelnatur ergaben, setzen sich nun auch bis in diese Lehren fort und spitzen sich in der Frage zu, was denn nun an der Seele „unsterblich" sei. Im „Phaidon" wie im „Phaidros" und auch in der „Politeia" wird die ganze Seele in ihrer metaphysischen Einheit sowohl als präexistierend als auch als postexistierend gedacht: es ist das dämonische Einzelwesen, das alle seine Zustände und seine wechselnden Verbindungen mit irdischen Leibern überdauert. Heißt es doch in der „Politeia" mit populärer Gelegenheitswendung, die Unsterblichkeit der Seele gehe schon daraus hervor, daß sie an ihrer eignen (sittlichen) Verderbnis nicht zu Grunde gehe: um wie viel mehr müsse sie gegen jedes von außen kommende Verderben gefeit sein! Wo dagegen, wie im „Timaios", die „Vernunft" als der höhere Seelenteil von den niederen realiter geschieden gedacht wird, da ist er, während die andern mit dem Leibe vergehen, der allein unsterblich überlebende: er wird das „Göttliche" (τὸ θεῖον) genannt, die vergänglichen Teile dagegen zusammen „das Sterbliche" (τὸ θνητόν). Aber das ist dann eben, wie schon oben bemerkt, nicht mehr eine individuelle und persönliche Unsterblichkeit, und damit fällt die Lehre in sich selbst zusammen.

Denn der Zweck und die Bedeutung der Unsterblichkeitslehre liegt selbstverständlich in den Folgen, die sich daraus für das Geschick der Seele im zukünftigen Leben ergeben. Und hierin hat nun Platon den großen Schritt getan, diesen Vorstellungen ein durchweg ethisches Gepräge zu geben. Die Mysteriendienste lehrten in dieser Hinsicht eine Art von Werkheiligkeit: der aus der unsichtbaren Geisterwelt in den Menschenleib verirrte Dämon soll durch den religiösen Kult gereinigt, entsühnt und erlöst werden; aber die Mittel dazu sind die rituellen Formen des Gottesdienstes. Sie haben eine Zaubergewalt, die sich an jedem, der sie erfüllt, unabhängig von seiner inneren Qualifikation, bewähren muß. Das ist eine allen ursprünglichen Formen des religiösen Lebens gemeinsame Auffassung. Sie hat offenbar auch die dionysischen Sekten durchaus beherrscht: aber sie konnte dem Philosophen, der

aus der Schule des Sokrates kam, nicht genügen. Er gab ihr eine ethische Bedeutung, und wenn er darin auch vielleicht schon an den Orphikern und sicher an Pythagoras und den Pythagoreern in gewissem Sinne Vorgänger gehabt hat, so ist doch seine Stellung in diesen Dingen die, daß er in viel eindringlicherer und wirksamerer Weise von seiner philosophischen Überzeugung her die dionysische Religion auf eine sittliche Höhe gehoben hat, die sie vor ihm nicht besaß: er führte der Lehre vom Geschick der Seele in ganzer Ausdehnung das Prinzip der sittlichen Verantwortlichkeit und Vergeltung zu. So gab der Philosoph der Religion zurück, was er von ihr empfangen hatte: und wenn wir annehmen dürfen, daß seine Mythen über das Leben nach dem Tode zum Teil die Vorstellungen benutzen, die in jenen Sekten vielleicht aus uraltem Glauben überliefert wurden, so hat er sie andrerseits mit seinem sittlichen Idealismus durchsetzt und umgestaltet und ist dadurch zu einem religiösen Reformator geworden.[1])

Die Mythen, worin Platon diese Lehren vorträgt, wollen selbstverständlich, was den sinnlichen und anschaulichen Apparat anlangt, den sie verwenden, auf buchstäbliche Wahrheit keinen Anspruch machen: dazu sind sie schon zu mannigfach und miteinander unvereinbar. Derselbe Grundgedanke erscheint in sehr verschiedener bildlicher Einkleidung; Platon verschmäht es nicht, in ein und demselben Dialoge (im „Phaidon") zwei völlig disparate Schilderungen von dem Zustande der Seele nach dem Tode zu geben; ja, er trägt kein Bedenken, gelegentlich solche Scherze dabei zu machen wie die schalkhafte Behauptung im „Timaios", Astronomen, die, an der sinnlichen Auffassung haftend, die wahre Theorie verschmähten, würden später einmal in Vögel verwandelt werden. Dennoch gilt für ihn überall, daß zwar die sinnlich-buchstäb-

[1]) Es bleibe nicht unerwähnt, daß die Ethisierung der überlieferten Religion eine allgemeine Erscheinung jener Zeit ist. Sophisten und ihre kynisch-stoischen Nachfolger vollzogen sie an der Staatsreligion, Platon an dem dionysischen Erlösungskult.

liche Wahrheit des Mythos nicht behauptet werden könne, aber doch die Überzeugung feststehe, „es müsse sich ungefähr so verhalten", und an einer Stelle spricht er es sogar direkt aus (im „Gorgias"), daß, was der Leser für einen Mythos halten werde, das Totengericht, für ihn begriffliche Wahrheit (λόγος) sei.

So ist es vor allem nicht im allegorischen, sondern im eigentlichsten Sinne zu verstehen, wenn das unsterbliche Leben der Seele sich bei Platon als Seelenwanderung darstellt. Diese Vorstellung entsprach dem Wesen der dionysischen Religion am meisten: der Gott zieht mit den schwärmenden Dämonen durch die Welt, und im orgiastischen Taumel nimmt der Geweihte verzückt daran Teil, um den Fesseln des Leibes entrückt zu werden. So schweift die Seele von Leib zu Leib in ewiger Unruhe, und die Seligkeit, die als höchstes Ziel der religiösen Inbrunst vorschwebt, besteht darin, daß die Seele endlich aus dem Elend dieser Wanderungen erlöst und in die unsichtbare Heimat zurückgenommen werde.

Platon schildert im „Phaidros" mit glänzender Phantasie den Zug des Seelenschwarms, wie er im Gefolge der Götter zu dem himmlischen Orte auffährt. Aber die Bannung in den Menschenleib wird in seiner Darstellung durch den Abfall der Seelen verwirkt: ihr Schauen ist zu schwach und das Begehrliche in ihnen zu stark, als daß sie nicht aus der reinen Höhe zur Erde niedersinken sollten. So werden sie durch ihre Schuld Menschen und je nach dem Maße dessen, was sie aus der Ideenwelt zu schauen vermocht haben, in absteigender Linie Philosophen, Könige, Staatsmänner, Ärzte, Wahrsager, Dichter, Handwerker, Sophisten oder Tyrannen — eine für Platons praktische Lebensauffassung höchst charakteristische Wertung der Berufe und Stände.

Im „Timaios" sind die Seelen anfänglich den Sternen zugeteilt und werden, nachdem sie dort die Herrlichkeit der Welt geschaut, in den inneren Kosmos gesandt, um ihn zu beleben: dies wird zwar hier nicht als Strafe für einen Fall, sondern als göttliche Lebensordnung betrachtet; aber das weitere Geschick der einzelnen wird dann wieder von ihrer

sittlichen und intellektuellen Leistung abhängig gemacht. Bei der ersten Geburt werden sie alle Männer, bei den weiteren aber je nach ihrer Unwürdigkeit Weiber, Vögel, Landtiere und Wassertiere: und so werden sie alle ewig nach ihrer Weisheit und Torheit ausgetauscht und verwandelt.

Immer wird bei dieser Wanderung der Seelen durch die Welt jedes folgende Leben als die Vergeltung, als Lohn oder Strafe für die intellektuelle und sittliche Führung in dem vorhergehenden Leben betrachtet. Im „Phaidon" wird (im ersten Mythos) diese Neugeburt als eine natürliche Notwendigkeit durch Ähnlichkeiten der menschlichen Charaktere mit Tiertypen dargestellt: die Schlemmer fahren in Esel, die Gewalttätigen in Wölfe oder Geier, die Philisterseelen in Bienen und Ameisen oder wieder in schlichte Spießbürger. An andern Stellen dagegen, wie im „Gorgias", am Schluß des „Phaidon" und der „Politeia" wird mit allen Mitteln erregter Phantasie das Totengericht geschildert. Da werden die Unverbesserlichen zu ewigen Strafen hinabgestoßen, die Sünder, an denen noch nicht alle Hoffnung verloren ist, durch Schrecken und Qualen gebessert, andere, die sich leidlich im Rahmen bürgerlicher Rechtschaffenheit gehalten, zu neuer Prüfung ins Menschenleben gesendet, und nur die „Philosophen", die in der wahren Einsicht auch das Heil der Seele erfaßt haben, dürfen in das Lichtreich der Götter eingehen. So fehlt es nicht an Hölle, Fegefeuer und Himmel, und der „Phaidon" bietet den ganzen bunten Apparat einer phantastischen Kosmographie auf, um alle die Stätten der Strafe und des Lohns, der Prüfung und der Läuterung mit stark aufgetragenen Farben zu schildern. Wie weit dabei und an ähnlichen Stellen Bilder aus dem Mysterienkult verwendet und poetisch ausgeschmückt werden, läßt sich im einzelnen nicht bestimmen.

Im „Phaidros" und in der „Politeia" werden auch die Weltzeiträume bestimmt, für welche die Seelen zur Wanderung und sühnenden Läuterung verurteilt sind: sie schwanken zwischen 1000 und 10 000 Jahren. Dabei scheint die Vorstellung obzuwalten, daß nach Ablauf des großen Weltjahres alle Seelen,

auch die, welche darin zur Seligkeit gelangt waren, die Wanderung von neuem antreten müssen. Sie haben dabei nach eigner freier Entscheidung das ihnen selbst verborgene Erdenlos zu wählen, mit dem sie den Kreislauf wieder beginnen sollen.

So mischen sich auch in den Mythen die metaphysischen und die ethisch-religiösen Motive: die Wanderung der Seelen ist zum Teil durch die Weltordnung, zum Teil durch ihre eigne Schuld bestimmt: und diese Schuld wiederum wird bald in einer dem einzelnen Erdenleben vorhergehenden und es in seinem sittlichen Wert von vornherein bestimmenden Wahlentscheidung, bald in der ganzen Führung des vorhergehenden Erdenlebens gesucht. Weltgesetz und persönliche Verantwortung, Schicksal und Freiheit entscheiden über des Menschen Leben und Leiden. Mit feinen und tiefsinnigen Andeutungen ziehen sich diese Probleme durch die schimmernde Bilderreihe der Mythen hin und bleiben dahinter als große Rätsel stehen, die nur die Anschauung zu ahnen, aber der Begriff nicht zu gestalten vermag.

Auf diesen Glaubenssätzen von der übersinnlichen Natur der Seele, von ihrer Unsterblichkeit und ihrer Sühnewanderung durch die Welt beruht nun auch Platons theologische Ethik, wie sie hauptsächlich im „Phaidon" vorgetragen und sonst nur im „Gorgias" und im „Theaetet" gelegentlich angedeutet wird. Sie steht mit der sittlichen Lebensansicht, die sich im „Symposion" und im „Philebos" auf den Grundlagen der Dialektik und der teleologischen Metaphysik aufbaut (vergl. oben S. 105 ff.), in einem schroffen und schwer vereinbaren Gegensatze. Sie vertieft und verschärft den Dualismus, der in jener harmonisierenden Auffassung ausgefüllt und versöhnt werden sollte. Dieser Gegensatz kann nicht geleugnet, er kann aber auch nicht durch die Annahme verschiedener Entwicklungsstufen Platons begreiflich gemacht werden. Es wäre nicht zu sagen, welches der frühere, welches der spätere Standpunkt gewesen sein sollte. Wir haben allen Anlaß zu glauben, daß der „Phaidon" zeitlich zwischen das „Symposion" und den „Philebos" fällt, dem letzteren aber nicht sehr fern steht.

Es bleibt daher nur übrig anzunehmen, daß es sich hier um einen unausgeglichenen Gegensatz in Platon selbst, um einen Widerspruch, den er nicht zu überwinden vermochte, handeln muß. Den letzten sachlichen Grund davon bildet das Widerspiel des positiven und des negativen Moments, die beide notwendig in dem Verhältnis der zwei Welten gegeben waren (vgl. oben S. 81 f. und unten S. 153 f.): aber zugleich ist dieser Widerspruch bei Platon doch der zwischen dem philosophischen und dem theologischen Denken.

Denn für das letztere kann nun allerdings unter Voraussetzung jener Glaubenssätze die Erdenwelt mit allen ihren Gütern und insbesondere der Menschenleib mit allen seinen Bedürfnissen nur als ein zu besiegendes Hemmnis, als ein zu bekämpfender Feind betrachtet werden; eine Fessel, die gesprengt werden, eine Hülle, die abgestreift werden soll. Ist die göttliche, unkörperliche Seele, gleichviel ob durch Schicksal oder Schuld, in dieses Jammertal und in diesen unreinen Körper gebannt, so kann ihre Aufgabe nur sein, sobald wie möglich sich davon zu befreien und in ihre unsichtbare Heimat zurückzukehren. Die Moral dieser Theologie muß weltverneinend und weltflüchtig, düster und asketisch sein. Daß Platon, der griechische Künstler, der die Ideen durch die Sinnenwelt durchleuchten sah, und der eifrige Politiker, der dem Traume nachhing, die Menschenwelt nach der Idee zu gestalten, — daß dieser Platon die Moral des „Phaidon" predigen konnte, das zeugt von der Tiefe und Stärke seines religiösen Gefühls und der darin gegründeten Überzeugung. Er zieht die Folgerungen mit jener Schroffheit und Weltfremdheit, die den Anfangsstadien der Bildung religiöser Lebensanschauungen eigen zu sein pflegt. Und deshalb wird es immerdar zu den ergreifendsten Erscheinungen der Weltliteratur gehören, mit welcher künstlerischen Verklärung Platon gerade diese Lehre dem sterbenden Sokrates in den Mund gelegt hat.

Charakteristisch für diese Schroffheit der theologischen Moral ist zunächst im „Phaidon" die abschätzige Beurteilung, ja die scharfe Zurückweisung der gewöhnlichen, alltäglichen

Tugend: ihr wird hier nicht einmal der Wert einer Vorstufe zuerkannt, vielmehr deckt Platon schonungslos die Widersprüche ihrer Motive auf. Sie ist tapfer aus Furcht und Feigheit; denn sie will dem vermeintlich größten aller Übel, dem Tode, entgehen. Sie ist enthaltsam aus Begehrlichkeit; denn sie verzichtet auf die einen Genüsse nur um der andern willen. Es ist eine tief einschneidende Kritik aller utilistischen Moral, wenn Platon ihre Gesinnung als einen Tauschhandel bezeichnet, wo man Lust gegen Lust, Schmerz gegen Schmerz und Furcht gegen Furcht „wie Münzen" umwechselt. Sie ist ein Messen und Wägen, das nur mit den Scheingütern der Erde, Besitz und Ehre, rechnet.

Die „philosophische Tugend" dagegen richtet sich nur auf das Eine, worin die Zugehörigkeit der Seele zur übersinnlichen Welt und ihre Gottähnlichkeit besteht: die Erkenntnis der Wahrheit. Die Seele ist des Menschen besserer Teil; deshalb soll er sie pflegen und nicht den Leib. Darum werden für den Philosophen alle Güter der Erde gleichgültig; er kümmert sich nicht um Geld und Gut, nicht um Macht und Ehre. Darum weiß auch der Philosoph — so heißt es im „Theaetet" — in dem Getriebe des Menschenlebens sich nicht einzurichten. Er tappt darin herum wie ein Blinder, — denn sein Auge ist nach innen und nach oben zu der höchsten Wahrheit gerichtet. Und es lohnt sich nicht für ihn, sich mit den Dingen dieser Welt zu befassen, in der alles schlecht und unvollkommen ist. Er soll vielmehr sich in sich selbst zurückziehen, um unbeirrt durch sinnliche Empfindungen und Gefühle dem Wissen nachzutrachten.

Denn da die Seele unkörperlichen Wesens ist, so kann sie durch die Berührung und die Beschäftigung mit der Körperwelt nur befleckt und ihrer wahren Bestimmung entfremdet werden. Der Leib ist ihr Kerker, und jeder Wunsch, jede Begierde, die auf ihn und seinen Bereich sich beziehen, sind neue Fesseln, um die Seele gefangen zu halten. Daher ist es die Aufgabe des Menschen, sich so viel wie möglich vom Leibe und vom Erdendasein innerlich frei zu machen, die Sinnlichkeit zu

unterdrücken, die Begierden zum Schweigen zu bringen und sich aus der irdischen Welt in die himmlische emporzuheben.

Auf Erden leben wir wie gefesselt in einer dunklen Höhle, an deren Wand wir nur die Schattenbilder der Dinge vorüberhuschen sehen. Steil und mühsam — so zeigt es das berühmte Gleichnis in der „Politeia“ — ist der Weg, der von da emporführt in die Welt des Lichts, wo die Idee des Guten lebenspendend erstrahlt, und dieser Weg ist kein andrer als der der philosophischen Erkenntnis.

Deshalb aber ist das ganze Leben des Philosophen eine Entleiblichung, eine Vorbereitung zum Tode, ein Sterbenwollen, ein Absterben der Sinnenwelt gegenüber. Nicht äußerlich und gewaltsam ist das gemeint: den Selbstmord verwirft Platon als eine Verletzung der Pflicht gegen die Götter, in deren Dienst der Mensch auf Erden steht. Die Philosophie ist ein inneres Sterben. Die Trennung der Seele vom Leibe, die das Wesen des Todes ausmacht, vollzieht der Philosoph schon während des ganzen Lebens, indem er sein Denken und Wollen vom Sinnlichen abwendet und auf das Unsichtbare richtet. So ist die wahre Tugend eine „Reinigung“ der Seele von den Schlacken der Körperlichkeit: wem sie nicht völlig gelingt, der wird im folgenden Leben von neuem nach diesem Ziele zu ringen haben. Nur der, der innerlich die Erdenwelt überwunden und schon hier im Reinen und Heiligen gelebt hat, nur der findet im Tode die Erlösung — den Eingang in das Reich Gottes.

VI. Der Sozialpolitiker.

Aus dem engen Kreise der Freunde und Schüler, mit denen Platon in Forschung und Lehre verbunden war, sind wir ihm auf den weiteren Boden der Gemeinde gefolgt, deren Glaubensüberzeugungen er wissenschaftlich zu gestalten, zu deuten, zu vertiefen unternahm: nun reißt er uns fort in den weitesten Umkreis seiner Wirksamkeit, wo er an sein ganzes Volk sich wendet, um das Leben der Gesamtheit in seinen innersten Tiefen aufzuwühlen und mit neuem Inhalte zu erfüllen. Erst in dieser Wendung auf das Ganze kommt auch der ganze Mann zutage: erst hier finden die Gegensätze, in die der Philosoph und der Theologe notwendig gerieten, ihre höhere Vereinigung und die streitenden Gedankengänge den Versuch ihres versöhnenden Abschlusses. Wenn es ihm nicht gelang, für die Lebensführung des Individuums die Ideale der Wissenschaft und die der Religion in Einklang zu bringen, so hat er in seiner Sozialethik, der Lehre vom Staate, eine Ausgleichung der Gegensätze wenigstens soweit gefunden, als sie in den Grenzen seiner begrifflichen Voraussetzungen überhaupt möglich war.

Hier traten nun freilich noch ganz andre Voraussetzungen hinzu: die politischen und sozialen Zustände Griechenlands, insbesondere Athens, und die Stellung, die Platon von vornherein dazu einnahm. Seine Grundstimmung ist die des glühenden Patrioten, der, von tiefem Schmerz über den äußeren Niedergang und den inneren Zerfall des Staates erfüllt, zu der Überzeugung gelangt ist, daß eine Rettung nur von einer vollständigen Umkehr und einer durchgängigen Neugründung des ganzen Volkslebens zu erwarten sein würde: es ist ein Pessimismus, der nach dem Ausgange des peloponnesischen Krieges bei einem Athener und ins-

besondere bei einem Mitgliede der aristokratischen Partei wohl begreiflich erscheint.

Das erste und greifbarste Moment ist dabei die Erkenntnis, daß die Demokratie gründlich abgewirtschaftet hat. Der Aufschwung, den sie Athen zu geben schien, ist kurz und trügerisch gewesen: der glänzende Bau des attischen Reichs ist schnell wieder in sich zusammengestürzt. Der Grund davon ist der, daß es ihm vermöge der demokratischen Verfassung an einer konstanten und sachverständigen Leitung fehlte. Wenn ein jeder berufen ist und sich für berufen hält, an den wichtigsten Entscheidungen des öffentlichen Lebens unmittelbar mitzuwirken, wenn die höchste und schwierigste aller Aufgaben, die Staatsleitung, nicht durch sachkundig geschulte Männer, sondern von jedem Beliebigen gelöst werden soll, den Volksgunst und Vordringlichkeit emporheben, so ist ein Hin- und Herschwanken des Staatsschiffes, dem der rechte Steuermann mangelt, unvermeidlich.

Zugleich aber verfällt durch diese Verfassung, in der Alles auf den Beschluß der Masse gestellt ist, das Volk der Schmeichelkunst der Redner und Sophisten. Sie, denen es nicht auf das Wahre, sondern auf das Wirksame, nicht auf das Gute, sondern auf das Angenehme ankommt, haben schließlich die Leitung des Staats in der Hand und sie führen ihn an den Rand des Verderbens. Gegen sie richtet sich deshalb Platons erstes hochpolitisches Werk, der „Gorgias“: es ist eine flammende, von düsterer Leidenschaft durchglühte Anklageschrift gegen die Herrschaft der politischen Redner. Der Philosoph schreckt nicht davor zurück, auch auf die großen Namen der attischen Geschichte, einen Miltiades, Themistokles, Perikles seinen Tadel fallen zu lassen. Durch die Rede haben sie geherrscht; aber wie wenig es ihnen gelungen ist, selbst in ihrem Sinn die Mitbürger „besser zu machen“, das haben sie daran erfahren müssen, daß der Wankelmut der Menge sich schließlich von ihnen gewendet hat. Die Redekunst ist unfähig, einen Staat dauernd zum Rechten zu regieren, und eine Verfassung, die ihr die Macht in die Hände spielt, ist von Grund aus verfehlt.

Dazu kommt, daß die Demokratie den Bürger gewöhnt, sich um vielerlei Dinge zu kümmern, die ihn nichts angehen: er fängt an, in alles Mögliche hineinzureden und sich ein Urteil darin anzumaßen. Damit aber wird er von seiner eigentlichen Berufstätigkeit abgelenkt; der kleine Mann schwatzt auf dem Markte und vernachlässigt seine Arbeit: das muß zur Zerrüttung seiner häuslichen Verhältnisse, zur Zerstreuung und Verwilderung seines Lebens, zur Verwirrung seiner Vorstellungen und Interessen führen. Er verlernt, das zu tun, wofür er da ist (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), und unter dem Namen der Freiheit lebt Jeglicher nach Gutdünken und wechselnden Einfällen.

Aber das attische Reich hat noch anderes mit sich gebracht, was Platon beklagt: es ist ein Reich des Handels und der Industrie geworden. Die einfachen Lebensverhältnisse der Vorzeit sind vom Luxus und von rastloser Erwerbsbegierde überwuchert. Aber was helfen, fragt der Philosoph, alle die Flotten und Häfen, wenn in diesem Getriebe der unselige Gegensatz von üppigem, übermütigem Reichtum und bittrer, düstrer Armut von Tag zu Tag sich verschärft? Hierin liegt der wahre Krebsschaden des Staates; dies ist ein Geschwür, das den ganzen Volkskörper vergiftet und zersetzt, und eine Verfassung, die solche Zustände befördert, die dem Erwerb keine Schranken setzt und die Ausbeutung des Armen durch den Reichen nicht hindert, ist unfähig, das bereits hereingebrochene Verderben aufzuhalten.

So verbindet sich bei Platon von Anfang an das politische mit dem sozialen Interesse: und in beiden Beziehungen mahnt er, erschreckt durch die Auswüchse der attischen Lebensfülle, zu der Einfachheit früherer Zustände zurück, zum Landbau, zur Zunftverfassung, zu patriarchalischen Staatseinrichtungen. Es klebt ihm ein gut Stück vom Parteimann an, wenn er den reichen Kulturwert, den das demokratische Athen in der Entfaltung des geistigen Lebens besaß, so völlig übersieht. Als ein undankbarer Reaktionär tritt der Philosoph allen Neuerungen auf das Schroffste entgegen — während er doch selbst die tiefstgreifende und umfangreichste zu betreiben im Sinne hat!

Dieser Widerspruch beruht, wie es scheint, in letzter Instanz darauf, daß Platons politische und soziale Auffassungen dauernd von dem griechischen Prinzip des Stadt-Staates (πόλις) abhängig geblieben sind. Nur in diesen engen Grenzen vermag er sich das öffentliche Leben zu denken: und während das Griechentum selbst gerade in einem Gebilde wie dem attischen Reich einen Zug ins Größere zeigte, wollte Platon in seiner politischen Theorie die Entwicklung wieder auf die primitiven Zustände der Kleinstaaterei zurückschrauben. Wie die „Politeia" einen kleinen Militärstaat, so konstruieren die „Gesetze" einen kleinen Agrarstaat von 5040 Bürgerfamilien. Eine solche Ausdehnung hat Platon im Auge, wenn er es für die Aufgabe der Staatslenkung erklärt zu verhüten, daß der Staat „zu groß oder zu klein" werde, wie sie andrerseits ebenso Reichtum wie Armut fern halten und für einen mittleren Besitzstand aller Bürger sorgen soll. Trotz der Erfahrungen, die Griechenland im Laufe der Zeit der persischen Großmacht gegenüber nicht erspart blieben, war selbst ein Mann wie Platon nicht zu der Erkenntnis gelangt, daß die Zeit der „Polis" vorüber war: das zeigt am besten das Fragment seines „Kritias". Durch diesen Dialog sollte in der Form einer mythischen Geschichtsphilosophie dargelegt werden, daß ein kleiner, nach den Prinzipien der Platonischen „Politeia" glaubensstark organisierter Stadt-Staat — diese Rolle war Athen zugedacht — der äußeren Übermacht einer mit aller Üppigkeit des irdischen Lebens ausgerüsteten Großmacht dennoch überlegen sei. Die letztere wurde auf die „Atlantis", eine Rieseninsel jenseits der Säulen des Herakles verlegt. Aber nur bis zu den phantastischen Anfängen ihrer Schilderung ist Platon gelangt: und so sympathisch der Gedanke ist, daß ihm vermutlich eine Art von Idealisierung der Perserkriege vorgeschwebt hat, so begreiflich ist es, daß der Plan schließlich nicht ausgeführt worden ist. Die politische Wirklichkeit in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, die Abhängigkeit, in welche für lange Zeit die Politik der griechischen Kleinstaaten dem Großkönige gegenüber geriet, hätte ein zu klägliches Gegenbild gegeben.

Für Platons ideale Auffassung dagegen erschien gerade der griechische Kleinstaat als der günstige Boden für die Erfüllung der Grundforderung, ohne die er ein dauernd in sich kräftiges und nach außen wehrfähiges Gemeinwesen für unmöglich hielt: die volle Einheit der Interessen und des Wollens. Nur da ist wahres Gemeinleben, lehrt Platon, wo alle dasselbe wollen, dasselbe bejahen und dasselbe verneinen. Diese Einheit des Wollens ist das Wesentlichste für ein gesundes Staatswesen, und das ist die Krankheit der Demokratie, daß sie jedem Einzelnen sein Wollen freigibt und eben deshalb darauf angewiesen ist, erst aus dem Kampfe der Leidenschaften zu Entscheidungen zu gelangen, die weitab von dem Werte eines wahrhaft gemeinsamen Wollens liegen.

Von hier aus bedarf es nur noch eines Schritts, um das Grundprinzip der Platonischen Staatslehre zu verstehen: wir haben den Sokratiker vor uns, der von dem psychologischen Grundsatze ausgeht, daß jeder Mensch nur will und tut, was er für gut hält, daß also das rechte Wollen und Tun aus dem Wissen des wahrhaft Guten, das schlechte Wollen und Tun dagegen aus der Unkenntnis und der falschen Meinung über das Gute stammt. Zu oft hat Platon in seinen Schriften bis zuletzt diesen Gedanken in der scharfen Form „Niemand tut freiwillig unrecht" ausgesprochen, als daß wir nicht darin ein dauerndes Motiv seines praktischen Denkens und seiner Beurteilung des menschlichen Lebens zu sehen hätten. Deshalb aber erscheint ihm jene Einheit des Wollens, in der allein das Heil des Staats zu suchen ist, nur möglich vermöge der Einheit der Überzeugung: und diese Überzeugung kann selbstverständlich nicht irgend eine beliebige Meinung, sondern sie muß die wahre Erkenntnis vom höchsten Gut, sie kann nichts anderes sein, als die Wissenschaft oder die Philosophie.

Deshalb, sagt Platon, wird der Not der Menschen kein Ende sein, ehe nicht entweder die Herrscher Philosophen oder die Philosophen Herrscher werden. Die Ordnung des öffentlichen Lebens darf nicht durch den Willen oder

die Meinung Einzelner oder auch des Volks, sie soll nur durch eine Lehre bestimmt werden, durch die wissenschaftliche Erkenntnis. Wenn erst diese zur Herrschaft in allen Bürgern gelangt, dann bedarf es nicht der eifrigen Gesetzmacherei mehr, in der sich jetzt die Staaten überbieten: aus dieser Lehre wird die Gesinnung folgen, in der alle dasselbe wollen, das höchste Gut, wie die Philosophie es lehrt. Diese Gesinnung ist die Tugend, und so gilt es, daß der Zweck des rechten Staatswesens nur der ist, die Bürger tugendhaft zu machen. Wahrhaft tugendhaft aber wird der Mensch eben nur durch das Wissen, und so folgt schon hieraus die platonische Forderung der Herrschaft der Wissenschaft im Staate.

Diese teleologische Unterordnung des menschlichen Gemeinlebens unter das höchste Gut ist bei Platon im allgemeinsten Sinne gedacht: sie betrifft das politische und das soziale Leben gleichmäßig, und zwischen beiden wird hier so wenig ein begrifflicher Unterschied gemacht, daß der Staat wesentlich als Ordnung der sozialen Verhältnisse aufgefaßt wird. Dabei scheint es in der „Politeia" zunächst, als würde der Zweck des Gemeinlebens lediglich in der Erfüllung der Bedürfnisse der darin zusammentretenden Individuen gesucht: aber sei es nun, daß Platon damit an fremde, etwa kynische Lehren anknüpfte, um sie über sich selbst hinaus zu steigern, sei es, daß er damit in gleicher Absicht von der populären Vorstellungsweise ausgehen wollte — jedenfalls ist es ein besonders gelungenes Kunststück seiner Darstellung, wenn er von der Meinung her, ein Staatsleben wachse aus solchen natürlichen Bedürfnissen der Einzelnen heraus, den Nachweis führt, daß es auch dann eine Erziehung seiner Bürger verlange, die zuletzt auf der höchsten Einsicht, auf der philosophischen Wissenschaft beruhe.

Versuchen wir, heißt es, eine Polis zu gründen! Ein halb Dutzend Menschen mag zunächst zusammenkommen, die jeder ein besonderes Handwerk verstehen, wie es zur Wohnung, Kleidung und Ernährung von Menschen erforderlich ist,

Maurer, Weber, Schuster, Bauer usw.[1]) Die werden sich gegenseitig durch Arbeitsteilung unterstützen, indem jeder leistet, was er gelernt hat, und dafür von den andern ihre Erzeugnisse, soweit er ihrer bedarf, als Gegenleistung empfängt. Bald wird sich zeigen, daß noch andere hinzukommen müssen, die mit ihrer Arbeit ergänzend, vorbereitend, zusammenfügend eintreten; schließlich wird der Kaufmann, der Wechsler und der Tagelöhner nicht zu entbehren sein. Je mehr Menschen es werden, um so mehr gesellen sich zu den notwendigen Bedürfnissen die überflüssigen, die des Luxus; neben dem Handwerk stellt sich die Kunst ein. Aber all das Volk will ernährt sein; das Land reicht nicht mehr aus, der „Staat" muß sich vergrößern — er muß fremdes Gebiet rauben, d. h. Krieg führen. Aller Krieg, meint Platon, beruht auf einer solchen Steigerung der Bedürfnisse über das Natürlichnotwendige hinaus. Das Kriegführen aber ist ebenfalls ein Handwerk oder eine Kunst, und es muß nach dem Prinzip der Arbeitsteilung eigens erlernt und als besonderer Beruf von einer Klasse der Bürger betrieben werden.

Damit spricht Platon in unscheinbarer Form einen weit tragenden Gedanken aus, der über die ursprünglichen Zustände des Griechentums, wie sie auch in der Glanzzeit seiner Geschichte bewahrt geblieben waren, weit hinausgreift. Selbst im peloponnesischen Kriege hatte man von einem besonderen Kriegerstande noch nichts gewußt: die Gesamtheit der Vollbürger war in jedem Staate zur militärischen Dienstleistung verpflichtet gewesen, die Heeresbildung war ein wesentlicher Bestandteil der Staatsverfassung. Seit dem korinthischen Kriege jedoch (394 bis 387 v. Chr.) war, insbesondere durch den athenischen General Iphikrates, die Bildung von Söldnerheeren aufgekommen. Dazu hatte nicht zum wenigsten der

[1]) Man sieht deutlich, daß hier an eine historische Erklärung vom Ursprung des staatlichen Lebens nicht gedacht sein kann! Eher könnte man sagen, daß bereits in der „Politeia", wie ausgesprochenermaßen in den „Gesetzen", der den Griechen geläufige Vorgang einer Koloniegründung vorschwebe.

Umstand beigetragen, daß bei dem allgemeinen Niedergange des Staatsbewußtseins und der patriotischen Gesinnung der wohlhabende Bürger anfing, sich in der Erfüllung der Dienstpflicht gegen Bezahlung vertreten zu lassen. Männer wie Iphikrates und die großen thebanischen Strategen Pelopidas und Epaminondas schufen aus solchem Soldatenmaterial stehende Truppen, die sich den alten Milizen taktisch überlegen erwiesen, dabei aber auch in der Folge sich von dem Meistbietenden mieten ließen. Diese neue Einrichtung sucht Platon dem alten Prinzip der Polis einzugliedern. Auch er verlangt einen eignen Kriegerberuf und Kriegerstand: aber dieser soll aus den besten Bürgern bestehen, die, aller sonstigen Berufsarbeit enthoben, lediglich zum Schutz des Stadtstaates gegen jede Gefahr seines Bestandes verpflichtet sind. Den dazu Auserwählten liegt es aber deshalb ob, nicht nur gegen äußere Feinde gewappnet und geschult zu sein, sondern auch die Heimat vor inneren Zwistigkeiten zu bewahren und in ihr für Ordnung und Gesetzmäßigkeit zu sorgen. Darum sollen sie die Wächter (φύλακες) heißen.

Diesen Stand muß die Polis aus sich heraus erziehen: wer dazu gehören soll, muß an Leib und Seele das Beste leisten. Mit allen Eigenschaften des tüchtigen Kriegers muß er das Verständnis für die Zwecke des Staats, für die inneren Zusammenhänge des Gemeinlebens verbinden: er muß tapfer und wissenschaftlich gebildet sein. Mit Rücksicht auf diesen Zweck entwickelt Platon die gymnastische und musische Ausbildung, die den „Wächtern" zu Teil werden soll. Strenge Zucht soll in beiden Richtungen walten: enthaltsames Leben, harte Übungen, stetige Beschäftigung sollen den Leib kräftigen, gefügsam machen und vor allen Ausschweifungen bewahren; aus der bunten Welt der Sagen und Märchen, aus den religiösen Überlieferungen soll der jungen Seele mit sorgfältiger Auswahl nur zugeführt werden, was ihr sittliches Glauben und Wollen zu fördern geeignet ist, und auch in Musik und Gesang soll alles, was die neuernde Kunst an Sinnenkitzel und verweichlichender Sentimentalität herbeibringt, von der

Hand gewiesen und nur das ernste, patriotische und religiöse Gefühle weckende Chorlied verwendet werden.

Allein solche Erziehung erfordert ihre Leiter. Wenn der gesamte Stand der „Wächter" sich über alle die Übrigen, die je ihres Handwerks Dienst leisten, als der eigentliche Träger des Staatsgedankens und der Staatsmacht erheben soll, so muß in ihm wieder zwischen den erst in der Ausbildung Begriffenen und den die Ausbildung Leitenden, und ebenso zwischen den Ausführenden und den Bestimmenden unterschieden werden. In beiden Rücksichten wird das Verhältnis sich auf die Jugend und das Alter verteilen. Wir bedürfen also im Stande der Wächter einer in der Erziehung begriffenen Jugend, die nach dem Befehl der Oberen gegen den Feind zu Felde zieht und im Innern die Ordnung wahrt, und eines gereiften Alters, das die höchste Erkenntnis gewonnen hat und nach ihr den Staat regiert. So unterscheidet Platon die Gehilfen oder Beamten (ἐπίκουροι) von den Regenten (ἄρχοντες), und die letzteren können natürlich keine anderen sein als die Männer der Wissenschaft, die Philosophen.

Einer solchen Einrichtung bedarf der Staat, sucht Platon zu zeigen, auch wenn wir in ihm nichts weiter sehen wollten, als eine Vereinigung, wodurch die Menschen mit Hilfe der Arbeitsteilung eine möglichst vollkommne Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse gesucht hätten. Auch auf dieser naturalistischen und utilistischen Grundlage muß das Gemeinwesen eine Gliederung erfahren, die in der Herrschaft der wissenschaftlichen Einsicht gipfelt, sodaß von ihr die erzieherische Gestaltung aller derjenigen Organe ausgeht, in welchen sich der Lebenszusammenhang des Ganzen darstellt. Die aus der Ideenlehre heraus geforderte Auffassung des Staates als einer Verwirklichung des höchsten Gutes in der menschlichen Gesellschaft kommt nach dieser geistvollen Entwicklung Platons (im zweiten bis vierten Buch der „Politeia") durchaus mit den Anforderungen zusammen, welche an den Staat als ein Produkt des natürlichen Bedürfnisses zu stellen sind: die Herrschaft in ihm gebührt der Philosophie als der Lehre vom

höchsten Gut, von den Zwecken der Welt und des Menschen.

Zugleich aber gewinnen wir durch diese Darstellung die natürliche Gliederung des Staates in seine drei Stände: den Nährstand, den Wehrstand und den Lehrstand. Der erstere umfaßt die große Masse derjenigen, welche vermöge ihrer Fertigkeiten und Geschicklichkeiten alle die Güter erzeugen und verarbeiten, die den äußeren Bestand des gemeinsamen Lebens ausmachen, die Landleute und die Handwerker, denen auch die Händler beizureihen sind; der zweite besteht aus den aktiven Kriegern und Beamten, deren Erziehung sie befähigt, den Staat gegen äußere und innere Feinde zu schützen, seinen Gesetzen Gehorsam zu verschaffen, sein Ansehen nach innen und außen zu wahren; den dritten bilden die „Philosophen", die Männer der Wissenschaft, die vermöge ihrer Erkenntnis des wahrhaft Guten die Gesetze geben, die „Gehilfen" erziehen und den gesamten Staat regieren.

So betrachtet ist der Staat „der Mensch im Großen". Seine drei Stände entsprechen den drei Verhaltungsweisen oder den drei Teilen (vergl. oben S. 128 ff.) der individuellen Seele: und Platon geht nun daran, das Ergebnis seiner sozialpolitischen Reflexion mit seiner ethisch-theologischen Psychologie in Einklang zu bringen und daraus weitere Folgerungen zu ziehen. Der Nährstand mit seinen auf Erwerb gerichteten Berufsarbeiten entspricht dem „Begehrlichen", der Wehrstand mit seinen wesentlich militärischen Aufgaben dem „Muthaften", der Lehrstand mit seiner Pflege der Wissenschaft dem „Vernünftigen" in der einzelnen Seele.

Diese sich von selbst darbietenden Analogien zwischen Staat und Individuum erlauben nun dem Philosophen, seine Auffassung von den Aufgaben und den je nach ihrer Erfüllung zu bemessenden Vollkommenheitsgraden der Staaten und der Einzelmenschen durch parallele Betrachtungen darzulegen. Die Normen und die Werte sind politisch und ethisch dieselben: im ersteren Sinne betreffen sie den „Menschen im Großen", im zweiten den „Menschen im Kleinen".

Das Grundprinzip bleibt dasselbe, das schon im Anfang

den Begriff der Arbeitsteilung ausmachte: das rechte Leben im Staat wie im Einzelnen besteht darin, daß jeder der drei Teile „das Seinige" tut (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), daß er genau die Aufgabe erfüllt, zu der er im Zusammenhange des Ganzen berufen ist, — nicht mehr und nicht weniger. Die teleologische Weltanschauung führt auf die Norm, daß ein Jedes seine Bestimmung hat und in dem Maße gut und vollkommen ist als es diese erfüllt. So kommt im Staate dem Lehrstande der Philosophen die Herrschaft und der Betrieb der Wissenschaft zu, dem Wehrstand die pflichttreue Ausführung der Gesetze und die mutige Verteidigung des Vaterlandes, dem Nährstande der unbedingte Gehorsam, die Unterwerfung unter den Willen der Regierenden und die Beschaffung des äußeren Bedarfs für das gemeinsame Leben. Das Zusammenspiel, die „Harmonie" der drei Teile, die durch ihr Wesen verlangte Ordnung macht die Vollkommenheit des Staates aus, und diese bezeichnet Platon mit dem Namen Gerechtigkeit (δικαιοσύνη).

Für den einzelnen Menschen aber besteht deshalb die sittliche Vollkommenheit unter dem gleichen Namen (in diesem Sinne etwa als „Rechtschaffenheit" zu übersetzen) in einem analogen Verhältnis der drei Seelenteile, wonach die Vernunft herrscht, das „Mutartige" ihr getreue und starke Heerfolge leistet und das „Begehrliche" sich ihr gern fügt. Dazu gehört, daß sich das Vernünftige zu wahren Erkenntnis, zur Weisheit (σοφία), das „Muthafte" zur unerschrockenen Pflichttreue, zur Tapferkeit (ἀνδρία) und das „Begehrliche" zur Mäßigkeit, zur Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) entfalte. Hiermit gibt Platon einen systematischen Unterbau für die in der Literatur seiner Zeit und auch bei ihm selbst an anderen Stellen vielfach übliche Aufzählung der Hauptarten der „Tugend", wobei abwechselnd neben jenen vier auch wohl noch Frömmigkeit (ὁσιότης) und Besonnenheit (φρόνησις) genannt wurden. Die so gelegentlich in der „Politeia" gegebene Konstruktion der vier „Kardinaltugenden" ist für die spätere Zeit ein viel wichtigeres Lehrstück geworden, als sie es bei Platon selbst gewesen ist.

Bedeutsam aber ist es insofern, als auch darin sich die Tendenz geltend macht, das Körperliche und Sinnliche durch die Zweckmacht der Idee des Guten zu bemeistern und in ihren Dienst zu stellen. Der Dualismus der Ideenlehre bot eben von vornherein, schon seiner philosophischen Anlage nach zwei Möglichkeiten für das Verhältnis der Welt des Werdens zu der des Wesens dar. Der Wertunterschied beider konnte entweder zu realer Scheidung und scharfem Gegensatze gesteigert oder zu einer positiven Unterordnung des einen Reichs unter das andre herabgemildert werden. Beide Motive hat Platon verfolgt, ohne zwischen ihnen eine völlige Ausgleichung zu finden (vgl. oben S. 139). Die negative, schroffere Auffassung wurde durch seine theologischen Überzeugungen unterstützt und auch dann noch festgehalten, als seine metaphysische Entwicklung ihn dazu führte, die zweckvolle Beherrschung der Sinnenwelt durch die Idee zum Prinzip zu erheben. So konnte neben der Tugendlehre der „Politeia" und neben der Güterlehre des „Philebos" die weltflüchtige Ethik des „Phaidon" bestehen bleiben; und so erscheint andrerseits das harmonische System der Tugenden im Staat wie im einzelnen Menschen schließlich doch nur als eine Vorbereitung für das höhere Leben. —

Außerordentlich interessant und gedankenreich ist es nun, wie Platon, nachdem er das Ideal des gerechten Staates und des gerechten Mannes gleichmäßig in der Herrschaft der Vernunft gefunden hat, dazu fortschreitet, auch die ungerechten, verfehlten Staatsverfassungen und die ihnen entsprechenden Charaktertypen der Individuen aus denselben Voraussetzungen abzuleiten: sie müssen natürlich darauf beruhen, daß neben oder statt der Vernunft die beiden andern Teile oder Kräfte (δυνάμεις) zur Herrschaft gelangen. Platon wählt dazu die Form der Entwicklung, daß von dem idealen Zustande der „Gerechtigkeit" durch allmähliche Verschlechterung sich die „falschen" Verfassungen und Charaktere bilden. Diese Darlegung (im achten und neunten Buch der „Politeia") gehört zu den lebensvollsten und lehrreichsten

Stellen in seinen Werken; von einer reichen Erfahrung, einer scharfen Beobachtung des wirklichen Menschenlebens her konstruiert er mit feiner Analyse die Übergänge. Mit der typischen Verfassungsgeschichte verschlingen sich typische Familiengeschichten: es ist eine packende Darlegung der politischen und sozialen Dekadenz, die für den Psychologen, den Charakterologen und den Politiker von höchstem Interesse ist. In dieser Entwicklung schieben sich sukzessive neben der Weisheit die beiden andern Güter, Ehre und Besitz, als beherrschende Mächte des öffentlichen Lebens und des persönlichen Strebens ein. Ehrgeiz und Machtgier, Habsucht und sinnliches Laster schleichen sich allmählich ein, bis aus der Entfesselung der Begierden schließlich der ruchlose Egoismus hervorbricht. So geht es von der idealen Verfassung, die als Aristokratie bezeichnet wird, zur Timokratie, von da zur Oligarchie, weiter zur Demokratie und endlich zur Tyrannis: und diesen verfehlten Staatsverfassungen entsprechen die Menschentypen. Von besonders fesselndem Interesse und von tiefer Wahrheit ist die Schilderung des notwendigen Umschlags der Demokratie in die Tyrannis, aus der trügerischen Freiheit in die elendeste Sklaverei: und eines der eindrucksvollsten Menschenbilder ist das Porträt des Tyrannen, der, während er Angst und Elend um sich verbreitet, in seiner Verbrecherseele selbst der von Furcht am meisten Gepeinigte und am tiefsten Unglückliche von allen ist.[1])

Für die ideale Verfassung ergeben sich aus den allgemeinen Forderungen die besonderen staatlichen Einrichtungen. Auch der Interessenstaat erfüllt seine Aufgaben nur als Vernunftstaat in der rechten Ordnung der drei Stände: er hat Dauer

[1]) Die psychologische Theorie weist dabei die drei letzten Verfassungen, den oligarchischen, demokratischen und tyrannischen Staat bezw. Menschen, der Vorherrschaft des „Begehrlichen" zu und unterscheidet sie durch eine Dreiteilung der Begierden in solche der Notdurft, des Luxus und des Verbrechens. Wie dies nicht ohne Anlehnung an kynische und vielleicht demokritische Unterscheidungen ist, so spielen in die ganze Ausführung zahlreiche Bezugnahmen auf psychologische und ethische Theorien jener Zeit hinein.

nur als Militärstaat, und dieser ist nur möglich als Philosophenstaat. Aus diesen Voraussetzungen erklärt es sich, daß Platon sich in der „Politeia" um den dritten Stand weiter nicht kümmert. Dieser leistet ja seine Aufgabe, wenn er gehorcht und die beiden andern Stände ernährt: er bringt es also höchstens zu der „gemeinen Tugend", welche aus utilistischen Motiven den bestehenden Vorschriften folgt, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben. Die Bauern, Handwerker und Händler sind für Platon Bürger zweiter Klasse; sie stehen dem Staatszweck nur als Mittel gegenüber und spielen fast die Rolle, die in der antiken Gesellschaft sonst den Sklaven zufiel, die der arbeitenden Masse.[1]) Daher gibt die „Politeia" für Handel und Wandel, für die rechtlichen Verhältnisse dieser Masse gar keine Vorschriften.

Um so genauer geht sie auf die Lebensordnung der „Wächter" ein, die durch eine in bestimmten Zeiträumen fortschreitende Gesamterziehung sich in die beiden Klassen der „Beamten" und der „Regenten" gliedern sollen. Sie bilden die Gemeinschaft, in der eigentlich erst der Staat besteht: die Masse des dritten Standes ist nur die unumgängliche Grundlage für sie. Denn sie dürfen nicht arbeiten oder erwerben, weil jede derartige Beschäftigung die Liebe zu ihrem sinnlichen Gegenstande erweckt, das „Begehrliche" aufregt und damit die Seele von ihren höheren Aufgaben abzieht. Die aristokratische Ablehnung der Arbeit, die Verachtung des „Banausischen" findet so ihre philosophische Rechtfertigung.

Die Rücksichtslosigkeit, mit der Platon die Lebensordnung der höheren Stände durchdacht hat, spricht sich ganz naiv in den durchgeführten Analogien aus, welche er aus der

[1]) Die Sklaverei selbst hielt Platon, wie es namentlich auch in den „Gesetzen" hervortritt, nicht nur für erforderlich, sondern auch durch die natürlichen Unterschiede der Menschen für gerechtfertigt. Doch trat er für eine milde, zwischen Grausamkeit und Vertraulichkeit die rechte Mitte einhaltende Behandlung der Dienerschaft ein und verlangte, daß niemals Hellenen sich Hellenen zu Sklaven machen sollten, womit er einer der abscheulichsten Härten des antiken Kriegsrechts entgegentrat.

Züchtung und der Dressur der Tiere herbeizieht, um seine Einrichtungen zu begründen. Die letzteren aber gehen alle auf denselben Gedanken zurück, der auch die platonische Naturphilosophie beherrscht, daß nämlich alles Einzelne durch den zweckvollen Zusammenhang des Ganzen bestimmt sei. Der Einzelne auch in diesen höheren Ständen ist daher niemals Selbstzweck: das ganze Leben soll durch die Idee bestimmt sein. Um aber das Individuum nur in den Dienst des Ganzen zu stellen, muß es von allen persönlichen Interessen befreit werden: der Wächter, der den Staat verteidigen, der Regent, der ihn leiten soll, darf durch nichts, was ihm persönlich lieb wäre, von dem Wohl des Ganzen abgelenkt werden: er darf weder Familie noch Besitz haben. Alle zusammen sollen nur eine Familie bilden und nur einen Besitz haben.

Die „Gemeinschaft der Weiber, Kinder und Güter", die Platon demgemäß verlangt, hat mit kommunistischen oder sozialistischen Ideen, wie sie uns wohl sonst auch im Altertum begegnen, prinzipiell nicht das geringste zu tun. Es handelt sich dabei nicht im entferntesten darum, etwa allen Wächtern das gleiche Anrecht an dem Genuß der Erdengüter zu gewähren, sondern vielmehr um einen gemeinsamen Verzicht darauf. Dem dritten Stande sollen Privatbesitz und Familie belassen werden; sie bilden die wesentlichen Motive der Erwerbsarbeit: die beiden oberen Stände haben um der Reinheit ihres Staatsdienstes willen darauf zu verzichten. Ihnen winkt die höhere Aufgabe und der höhere Lohn.

Nur mit Aufhebung der Ehe, lehrt Platon, ist der Staat in der Lage, für einen geeigneten Nachwuchs seiner Bürger in den herrschenden Ständen zu sorgen. Die Regenten haben zu bestimmten Zeiten die Paarung der jungen Männer und Weiber, nötigenfalls mit kleinen Listmitteln, anzuordnen: sie haben darauf zu achten, daß durch die Mischung der körperlichen und geistigen Eigenschaften die Nachkommenschaft an Leib und Seele geradwüchsig werde, daß die Temperamente der Eltern sich in den Kindern ebenso aus-

gleichen wie die leiblichen Varietäten. Auf diese Weise soll der Normaltypus des Wächters herangezüchtet und erhalten werden. Eltern und Kinder aber dürfen sich nicht kennen: schon zur ersten Ernährung werden alle Kinder allen säugenden Müttern gleichmäßig zugewiesen, und so wachsen sie auch weiter gemeinsam in Staatspflege auf. Daher hat jeder Jüngere in der ganzen vorhergehenden Generation seine Eltern zu verehren, jeder Ältere in der ganzen folgenden seine Kinder zu lieben und — zu erziehen.

Damit hört alle häusliche Gemeinschaft auf. Die Wächter führen ein Lagerleben. Auch in Friedenszeiten ist ja der größte Teil von ihnen auf der Wacht an der Landesgrenze oder in soldatischer Ausbildung und Übung begriffen; in den Perioden ihrer musischen Erziehung werden sie in Gymnasien vereinigt. So bilden sie stets „Syssitien", Speiseverbände, in denen Wohnung, Kleidung und Nahrung von Staats wegen in streng vorgeschriebener Form geliefert werden. Weiter bedürfen sie nichts und haben sie nichts; Gold und Silber ist ihnen verboten. So kann es zwischen ihnen auch nicht Neid und Streit um Geld und Gut geben, und die Zivilrichter werden ebenso unbeschäftigt sein wie die Ärzte, denen die rauhe, abhärtende und stärkende Lebensweise die Patienten entzieht.

Als äußerste Folgerung endlich erscheint die völlige Gleichstellung beider Geschlechter. Zur Erzielung einer Vollblutrasse müssen beide gleich gut entwickelt werden, und deshalb gehören beide auch unter dieselbe Dressur. An der ganzen gymnastischen Ausbildung und ebenso an dem musischen Unterricht sollen die Frauen gerade so beteiligt werden wie die Männer: was darin nach bisheriger Gewöhnung lächerlich und anstößig erscheinen mag, das wird unter dem Zweckgesichtspunkte des neuen Staates alles Verwunderliche verlieren und als eine natürliche Notwendigkeit sich herausstellen. Die Weiber der „Politeia" turnen nackt mit den Männern, teilen mit ihnen das Leben auf der Wache und im Lager, gehören mit zu den Speiseverbänden, genießen

denselben musischen und wissenschaftlichen Unterricht und haben den Zutritt zu den höchsten Ehrenstellen.

Aristoteles bezeugt, daß diese Lehre Platons als die unerhörteste seiner Neuerungen erschienen sei, und wir müssen uns fragen, wie der Philosoph dazu gekommen ist. Logisch notwendig war diese Folgerung nicht: denn das Grundprinzip, wonach „Jedes im Staate das Seinige zu tun habe", hätte mit viel größerer Konsequenz auf den fundamentalsten Unterschied angewendet werden können und sollen, den die Natur zwischen menschlichen Individuen leiblich und seelisch gemacht hat, den von Mann und Weib. Wenn Platon dies Nächstliegende verschmäht hat, so kann das nicht nur durch die Gleichgültigkeit gegen natürliche Unterschiede erklärt werden, sondern muß andere Gründe haben.

Daß es in dem aufgeregten Athen, in der fiebernden Großstadt jener Tage auch eine Frauenbewegung und eine Frauenfrage gegeben hat, ist nicht zu bezweifeln. Die geistreichen Hetären sind ohne sie nicht denkbar, und trotz aller Abgeschlossenheit des griechischen Bürgerhauses können auch die Frauen von der gewaltigen geistigen und sozialen Gärung, die nach einem neuen Prinzip rang, nicht ausgeschlossen geblieben sein. In der kynischen und z. T. auch in der kyrenaischen Schule sehen wir die emanzipierten Frauen eine gewisse Rolle spielen. Warum sollte nicht der Gedanke in der Luft gelegen haben, ob man nicht einmal, „um", wie Aristophanes sagt, „in Athen auch das Letzte nicht unversucht zu lassen", die Politik in die Hände der Frauen legen sollte? Selbst wenn die „Ekklesiazusen" des großen Dichters schon auf eine wenigstens mündliche Bekanntschaft des Komikers mit der platonischen Lehre zurückzuführen sein sollten, so zeigt sich doch bereits in andern seiner Stücke, wie in der Lysistrate, derselbe Gedanke im Keim. Es erscheint wohl verständlich, daß Platon, wenn er das menschliche Gemeinleben auf eine völlig neue Grundlage stellen wollte, sich gewissermaßen selbst bis zu der radikalsten Stellung drängte: wer Familie und Privatbesitz strich, der

durfte auch den Unterschied von Mann und Weib fortdekretieren.

Oder sollte hier noch ein anderes Motiv mitspielen? Das weibliche Geschlecht war, wie wir besonders aus Euripides wissen, in erster Linie an dem Siegeszuge der dionysischen Religion beteiligt. Kein Fest des Bakchos ohne die rasenden Weiber. In ihrem Enthusiasmus, in ihrer wilden Verzückung wiesen sie ein Maß von physischer Leistungsfähigkeit und von religiöser Inbrunst auf, das von keinem Manne übertroffen wurde. An den höchsten Weihen und Seligkeiten des religiösen Kultus hatten sie ihren reichen, vielleicht den reicheren Anteil: warum sollte ihnen der an den Mühen und Ehren des politischen Lebens vorenthalten sein? warum sollte man ihnen nicht zutrauen, auch darin den Männern ebenbürtig zu sein? Die religiöse Gleichstellung legte auch die politische nahe. Und so drängten alle Motive dazu, daß in Platons Theorie die antike Frauenbewegung ihren äußersten Gipfel erreichte.

Allerdings ist die Gleichstellung der Geschlechter bei Platon nur ein theoretisches Postulat geblieben, das er auch in der Phantasie seiner Verfassungsentwürfe nicht völlig durchgeführt hat.[1]) Und daß es seinem natürlichen Denken fremd war, sehen wir aus den zahlreichen Wendungen, die ihm in seinen Schriften und sogar in der „Politeia" entschlüpfen, wenn er in altgriechischer Weise von „Weibern und Kindern" im abschätzigen Sinne redet — ganz zu geschweigen des Einfalls im „Timaios", wo es heißt, daß die Seelen, die sich in ihrer ersten irdischen Existenz als Männer nicht gut bewährt haben, für das zweite Leben in Weiber fahren sollen. —

Das gesamte Gemeinleben der Wächter stellt also eine große Erziehungsanstalt dar, worin unter Verzicht auf alle irdischen Güter jene höhere Tugend gelehrt und geübt

[1]) Auch hat er nicht daran gedacht, es etwa in die Praxis der Akademie zu übernehmen. Es wird in der Überlieferung besonders hervorgehoben, daß sogar zwei Frauen seine (und Speusipps) Zuhörerinnen gewesen seien, — zwei in den langen Jahren seiner akademischen Wirksamkeit!

werden soll, die zuletzt in der Idee des Guten begründet ist. An den Wendepunkten dieser von Platon mit größter Sorgfalt ausgedachten Erziehung, wo neue Gegenstände oder Übungen beginnen, findet eine Scheidung der Zöglinge statt. Die weniger bewährten gehen in die niederen Dienste als Gehilfen und Beamte ein; die Besseren steigen zu höheren Aufgaben auf, und schließlich werden so diejenigen ausgesiebt, welche an Leib und Seele die vollkommensten sind. Ihnen fällt es zu, Dialektik zu treiben und die Idee des Guten, die Gottheit, zu betrachten: aus dieser Kontemplation treten sie zeitweilig in das praktische Leben zurück, um als Regenten den ganzen Staat zu leiten.

Diese Aristokratie des Wissens und der religiösen Betrachtung ist also schließlich der Angelpunkt des ganzen politischen Systems. Aber auch sie hat etwas durchaus Unpersönliches: diese Regenten sind die Eingeweihten einer erhabenen Lehre; aber was sie von Individualität etwa besessen haben, ist in dem ganzen gleichmachenden Verlauf der Erziehung, in der Beschäftigung mit der Ideenlehre, in der religiösen Betrachtung ausgelöscht. Sie bilden, wie im geringeren Sinne schon alle Wächter, der Masse der Menschen gegenüber ein höheres, zweckvoll herangezüchtetes Geschlecht; aber in diesem Volk von „Übermenschen" hat die freie Individualität, die selbständige Persönlichkeit kein Bürgerrecht mehr.

Das gesamte Menschenmaterial, das höhere nicht weniger als das niedere, wird in diesem Staate geopfert für die Herrschaft einer Lehre. Alle Zwecke des wirklichen einzelnen Menschen verschwinden vor seiner Einstellung in den Dienst der unsichtbaren Welt: aber selbst von der Art und dem Sinn dieser Unterordnung haben nur die allerwenigsten eine Vorstellung, die Philosophen, die zur Erkenntnis Gottes gelangt sind. Für alle Andern, ja selbst für diese, ist der platonische Idealstaat eine Zwangsanstalt, wie sie die wirkliche griechische Polis niemals gewesen ist. Man kann dem Griechentum kein größeres Unrecht tun, als wenn man Platons

Entwurf mit den tatsächlichen Zuständen gleichsetzt. Vielmehr enthält er gerade im bewußten Gegensatze gegen die individualistische Zersetzung des wirklichen griechischen Staatslebens eine Überspannung des Prinzips des Stadt-Staates: und diese wird nur dadurch gewonnen, daß das gesamte sozialpolitische Leben in den Dienst eines höheren Prinzips gestellt wird, von dem das Griechentum in diesem Sinne nichts wußte und nichts wissen wollte. Der Staat als das höchste Gebilde des Erdenlebens ist für Platon die Erziehung und Vorbereitung zur Tugend, d. h. zum himmlischen Leben; er ist, wenn anders er seine Aufgabe erfüllt, das Reich Gottes auf Erden.

Nur dies Prinzip ist das Neue in Platons „Politeia", nicht die einzelnen Vorschläge, die er zu seiner Durchführung macht. Die letzteren knüpfen vielmehr durchgängig an bestehende Einrichtungen der griechischen Welt an oder verfolgen Reformgedanken, die der aufgeregten Projektenmacherei seiner Zeit nicht fremd waren. Insbesondere waren es Motive aus dorischen Sitten und namentlich spartanischen Institutionen, die der Athener Platon sich mit freier Umbildung zu eigen machte. Um so mehr aber konnte der Philosoph vermöge dieses Anschlusses an historisch Gegebenes die Möglichkeit seiner Vorschläge behaupten und an ihre Verwirklichung glauben. Er war weit davon entfernt, mit seinen Ausführungen ein müßiges Gedankenspiel zu treiben: er dachte allen Ernstes, das Eine gefunden zu haben, was seiner Zeit Not sei, und wenn er sich auch über die Schwierigkeiten klar war, die der Ausführung seines Plans im Wege standen, so war er doch nicht ohne die Hoffnung, daß sein Appell an den alten Patriotismus, seine kräftige Erhebung des Staatsgedankens über die Interessen der Individuen Anklang finden werde. Wenn es ihm nicht in den Sinn kommen konnte, sich an die Masse zu wenden und sie für seine Gedanken zu begeistern, so dachte er um so mehr an die Möglichkeit, daß Männer, welche die Macht in Händen hätten, sich von der Notwendigkeit seiner Reform überzeugten und sie mit Gewalt einführten. Auch

darin freilich erfuhr er die bitterste Enttäuschung, und in solchen Stimmungen mochte er dann wohl, wie im „Theaetet", den Philosophen als seinem Wesen nach ungeeignet für die irdische Welt darstellen und es für das Beste erklären, sich in ihre Angelegenheiten nicht zu mischen, sondern so schnell als möglich aus dieser verderbten Welt in die himmlische Heimat zu fliehen.

Denselben Pessimismus atmet der Dialog „Politikos". Auch er will zeigen, daß der wahre Staatsmann nur der Dialektiker, der Philosoph sein kann. Aus den reichlichen, aber z. T. recht dürren Erörterungen über das Wesen der Dialektik soll das Bild der Staatskunst herausgearbeitet werden. Aber in überraschendem Gegensatz zu den individualitätslosen Auffassungen des Staatsideals der „Politeia" erscheint hier die Zeichnung der großen sittlichen Persönlichkeit, die, ihrer Einsicht und ihrer Überzeugung gewiß, uneingeschränkt durch fremde wie durch selbstgegebene Gesetze, mit „königlicher Kunst" die psychischen Mächte des Gemeinwesens zum Wohle des Ganzen ausgleichend leiten soll. Sie wäre berufen, die von Gott verlassene Menschenwelt zur rechten Ordnung zurückzuführen. Allein solch einen Herrscher gibt es nicht, und gäbe es ihn, so wäre er unter den Menschen der Verfolgung und dem Untergange preisgegeben. Darum bedarf statt seiner der wirkliche Staat der Gesetze, deren Mangel zwar darin besteht, daß sie als allgemeine Regeln den individuellen Verhältnissen des Lebens niemals ganz gerecht werden können, die aber doch als Surrogate des idealen Herrschertums so unumgänglich sind, daß sich der Wert der Staaten daran entscheidet, ob sie darin walten oder nicht. Wenn deshalb die Staatsverfassungen dadurch charakterisiert sind, daß nach ihnen entweder Einer oder Mehrere oder Alle gebieten, so stehen unter den wirklichen Staaten das gesetzmäßige Königtum der Tyrannis, die Aristokratie der Oligarchie, die gesetzliche Demokratie der gesetzlosen gegenüber. Solche Gedanken und Definitionen (wie namentlich die später von Aristoteles aufgenommene Lehre von den sechs Verfassungsarten) liegen den

sonstigen platonischen Auffassungen (und zwar in den beiden großen Werken, der „Republik" und den „Gesetzen") inhaltlich und begrifflich sehr fern; sie berühren sich mit ihnen höchstens in dem unbestimmt allgemeinen Prinzip der Unterstellung des Staats unter eine sittliche Weltordnung. Wenn deshalb Platon selbst der Verfasser des „Politikos" ist, so müssen wir in diesem Dialog eine Ausspinnung des dem Philosophen zweifellos naheliegenden Gedankens sehen, wie wohl der Monarch beschaffen sein müßte, von dem die Verwirklichung einer wahrhaft sittlichen Staatsordnung zu erwarten wäre. Die Frage, ob die Monarchie leisten würde, was der Polis nicht gelungen war, mochte nicht nur in den theoretischen Erörterungen der Akademie erwogen worden sein, sondern sie gewann auch um so mehr aktuelle Bedeutung, je gewichtiger sich in die Politik der griechischen Stadtstaaten das Vordringen der makedonischen Königsmacht einschob. —

Mit der Einsicht in die Unausführbarkeit seines großen sozialpolitischen Reformvorschlags der „Politeia" bringt man endlich die späteren Entwürfe Platons in Zusammenhang, die wir in den „Gesetzen" aufbewahrt finden. Hier wird ausdrücklich gesagt, wenn jener „erste Staat" sich nur für Götter und Göttersöhne eigne, so dürfe man einen „zweitbesten" und „drittbesten" Entwurf versuchen, auf deren Ausführung unter den Menschen eher zu rechnen sei. Nun vermögen wir zwar bei dem Zustande des von Platon nicht mehr endgültig redigierten Werkes (vgl. oben S. 60 f.) die beiden darin durcheinander gewürfelten Entwürfe weder im einzelnen noch auch im Prinzip genau und sicher zu unterscheiden: aber die große Differenz, in der sie sich im Ganzen mit der „Politeia" befinden, liegt um so deutlicher auf der Hand.

Sie besteht in erster Linie darin, daß die Bedeutung, welche dort der Wissenschaft zufiel, nunmehr der positiven Religion übertragen wird. Eine Lehre ist es auch jetzt wieder, unter deren Herrschaft das ganze Staatswesen stehen soll, und eine Lehre, die das irdische Leben als einen vor-

bereitenden Dienst für das himmlische betrachtet und eingerichtet: aber es ist nicht mehr die Dialektik und die Metaphysik der Ideenlehre, auf die sich nur eine ganz knappe Hindeutung in dem noch dazu zweifelhaftesten Stück (am Schluß) der Sammlung findet, sondern es ist der herkömmliche religiöse Glaube. Als das Wesentliche dieses Glaubens wird die Überzeugung von dem Vorrang der Seele vor dem Körper, d. h. von ihrer übersinnlichen Natur und Bestimmung bezeichnet; aber er umfaßt den ganzen Götter-, Heroen- und Dämonenglauben des Volksbewußtseins. In der „Politeia" war dieser ebenfalls als erstes moralisches Bildungsmittel herangezogen worden, sollte jedoch zu diesem Zwecke von allen sittlich bedenklichen Bestandteilen[1]) gereinigt werden und trat bei der abschließenden Erziehung der Philosophie in den Hintergrund. Jetzt bildet eine solche ethisch gereinigte Theologie mit ihrem ganzen Kultusapparat die Grundlage des Staatswesens. Zu ihrer Ergänzung werden nur die mathematischen Wissenschaften herangezogen, einerseits weil eine richtige astronomische Weltansicht für den religiösen Glauben unerläßlich ist, andrerseits weil in einem guten Staate, wie in der großen Welt, alles nach Maß und Zahl geordnet sein muß.

Wie die Ideenlehre, so fällt für den Staat der „Gesetze" auch der Philosophenstand und damit die ganze Standeseinteilung der „Politeia" fort; auch der Gedanke eines eigenen Soldatenstandes wird wieder aufgegeben und dafür in der Hauptsache das alte Milizsystem mit der Wehrpflicht aller Bürger wieder angenommen. Aber auch auf die Absonderung des dritten Standes wird verzichtet, und die Motive, die früher dazu geführt hatten, nehmen eine ganz andere Wendung. Platons prinzipielle Abneigung gegen Industrie und Handel wegen der daraus entstehenden sozialen Gefahr des Klassengegensatzes erscheint hier nicht vermindert, sondern verstärkt: vom Handel soll sich der Staat, der deshalb auch nicht un-

[1]) In diesem Sinne bekämpfte Platon die poetischen Vorstellungen von den Göttern, die homerischen und hesiodischen Mythen, ganz ähnlich wie Xenophanes damit begonnen hatte.

mittelbar an der Küste gelegen sein darf, nur das Unumgängliche gefallen lassen; aber kein einzelner Bürger darf Handel treiben: der Staat läßt dafür Fremde zu, soweit es ihm nötig scheint, oder er übernimmt den Verkehr nach außen selbst. Auch die industrielle Produktion soll sich möglichst in den Grenzen der heimischen Bedürfnisse halten und nicht für den Export arbeiten. Ein solcher nach Möglichkeit auf sich selbst beschränkter Staat kann nur ein Agrarstaat sein.

Das ist die neue Form, in der Platon jetzt das soziale Problem lösen will. Die Zahl der Bürger soll beschränkt sein und ihre dauernde Einhaltung durch die Ehegesetzgebung gesichert werden. Nach derselben Zahl wird das gesamte Gelände in gleiche Lose geteilt, sodaß jeder Bürger eins davon zu erblichem Besitz erhält. Für die überzähligen Kinder wird durch Adoption in kinderlose Ehen, durch freie Dienstleistungen oder durch Auswanderung gesorgt. Niemals dürfen mehrere Lose in einer Hand vereinigt werden. Aber auch der bewegliche Besitz ist auf ein sehr geringes Maximalmaß beschränkt. Die Unterschiede darin, wie sie sich aus der eventuellen Verschiedenheit des Bodenertrages und aus dem Fleiß und der Sparsamkeit des Einzelnen, sowie aus der Ausdehnung seiner Familie ergeben können, schwanken zwischen so nahen Grenzen, daß es zu erheblichen Vermögensverschiedenheiten nicht kommen kann: es gibt weder Reiche noch Bettler. Gold und Silber dürfen im Lande nicht gehalten werden; für Kauf und Verkauf kursiert ein an sich wertloses Geld, das auswärts nicht gilt.

Wie somit an die Stelle der Besitzlosigkeit der „Wächter“ ein engbegrenztes Privateigentum tritt, so ist zwar die Familie in dem neuen Staate wieder eingeführt, aber auch sie steht unter wesentlichen Beschränkungen. Schon die Eheschließung wird staatlich, wenn nicht bestimmt, so doch überwacht, und dasselbe gilt von der Kindererzeugung. Von einem wirklichen Familienleben dagegen ist so wenig die Rede, daß auch hier wiederum die Speiseverbände dieselbe Rolle spielen, wie in der „Politeia“. Denn das Leben aller Bürger soll im Ganzen

etwa so geordnet sein, wie das der „Wächter", und die Gleichstellung der Geschlechter wird in ähnlicher Weise wie dort aufrecht erhalten: die Folge davon ist selbstverständlich, daß auch die Kinder von Staatswegen ihre gemeinsame Erziehung erhalten, und unter den Beamten des Staates der „Gesetze" nimmt den vornehmsten Rang der Erziehungsdirektor ein.

Die Abweichungen jedoch von dem früheren Entwurf, die damit immerhin verlangt sind, bringen es mit sich, daß nunmehr auch das ganze bürgerliche Leben einer gesetzlichen Regelung unterworfen werden muß, der sich die „Politeia" vermöge der Absonderung des dritten Standes enthoben halten durfte. Deshalb bieten die „Gesetze" einen sehr ausführlichen Zivil- und Kriminalkodex, der wegen seiner im einzelnen sichtlichen Anlehnung an die geschichtlich vorliegenden Gesetzgebungen, und in diesem Falle besonders an die attische, von hohem antiquarischen Interesse ist. Die ethisch-religiöse Grundlage dieser Bestimmungen bringt Platon durch die „Prooemien" zum Ausdruck, die als begründende und zugleich ermahnende Reflexionen dem Ganzen und den besonderen Teilen des Gesetzbuchs vorausgeschickt werden sollen. Der Geist dieser Gesetze aber ist die strengste Regelung nicht nur des öffentlichen, sondern auch des Privatlebens bis in die letzten Einzelheiten hinein, ein religiöses und mathematisches Abzirkeln aller Verhältnisse und ein ängstliches Kleben an der überlieferten Lebensform. Zwar spricht Platon den schönen Grundsatz aus, die Aufgabe des Staates sei es, die einheitliche Ordnung mit der Freiheit in Einklang zu setzen, und in staatsrechtlicher Hinsicht sucht er dies Prinzip wirklich durchzuführen; die Verfassung, die er vorschlägt, vereinigt aristokratische, oligarchische und demokratische Tendenzen, indem sie für die Besetzung der Ämter ein gemischtes System zur Anwendung bringt, wonach Wahl, Zensus und Los sich in verschiedenen Verhältnissen verbinden, bei der Wahl aber bald alle, bald nur die Sachkundigen zur Geltung kommen sollen. Allein in der ganzen Handhabung der Gesetze erweist sich dieses agrarische Gemeinwesen als ein P o l i z e i s t a a t strengster Observanz,

nämlich als durch und durch beherrscht von einer religiösen Sittenpolizei.

Dazu kommt als weiteres charakteristisches Merkmal die absichtliche Stabilität dieses Gemeinwesens. Eine Hauptaufgabe des Gesetzgebers ist es, den Staat so einzurichten, daß keine Änderung der Gesetze nötig wird und möglich ist. Deshalb müssen in jeder Richtung alle Regungen niedergehalten werden, die das Althergebrachte zu verändern oder umzustoßen drohen. In Kunst und Gewerbe werden alle Neuerungen prinzipiell abgelehnt, wird jede persönliche Initiative verworfen. Mit ängstlicher Vorsicht schließt sich dieser Staat gegen jedes Eindringen fremder Sitten und Gebräuche, neuer Einrichtungen oder gewerblicher Verbesserungen ab, und nur in Ausnahmefällen soll den Bürgern eine Reise ins Ausland gestattet sein, wobei aber große Sorge getragen wird, daß sie ja nicht etwa bei der Rückkehr Neuerungen importieren.

So ist wiederum die Freiheit der Persönlichkeit auf das äußerste beschränkt und mit der Selbständigkeit der Individuen auch der Fortschritt des Ganzen unterbunden. Dieser agrarische Polizeistaat will nichts als sich erhalten: und wie eng steht es um das innere Leben seiner Bürger! Was tun sie überhaupt? Sie sorgen für ihren notdürftigen Lebensunterhalt — die physische Arbeit dazu lassen sie außerdem in der Landwirtschaft und im Gewerbe durch Sklaven oder fremde Tagelöhner besorgen — und nehmen an den militärischen Übungen, auch wohl einmal am mathematischen und theologischen Unterricht, dazu an den Festen, den Wahlen, den Gerichtssitzungen teil: im übrigen aber fehlt es ihnen an jedem Interesse, an jedem Stachel höherer Betätigung. Wir erschrecken, wenn wir bedenken, daß es ein großer Philosoph ist, der seinem Volke als Ideal eine Lebensordnung von einem so öden geistigen Inhalt, von einem so geringen Maß des Kulturwertes vorschlagen konnte. Ein Platon, der die Griechen zu frommen Bauern machen will!

Am deutlichsten tritt diese befremdende Konsequenz der platonischen Sozialreform in der Behandlung der Kunst

zutage, die in den „Gesetzen" fast noch einseitiger ist als schon in der „Politeia". Es ist merkwürdig, daß Platon, der das Wesen des Schönen so tief und gewaltig erfaßte, der Kunst in seinen Begriffsbestimmungen so wenig hat gerecht werden können: als ob er sich nie zum Bewußtsein gebracht hätte, welche schöpferische Kraft er selbst in jedem seiner Werke entfaltete, hat er alle Kunst immer nur als Nachahmung aufgefaßt und deshalb ihren Sinn und Wert immer nur außer ihrer selbst, in ihrer sittlichen Bedeutung, in der moralischen Stärkung oder der religiösen Erbauung gesehen. Von ihrem Selbstzweck und Eigenwert will er nichts wissen, und wo sie solchen beansprucht, weist er ihn schroff zurück. So hoch und sogar übertrieben die Bedeutung ist, die er der Musik für die Erziehung zuschreibt, so leidenschaftlich wird er — gerade in den „Gesetzen" — gegen die feinere, mannigfaltigere und geistreichere Gestaltung, die sie in seiner Zeit annahm. Er findet nicht heftige Worte genug, um die sittliche Verderbnis zu geißeln, die seiner Meinung nach von solchen Neuerungen ausgehen müsse: insbesondere ist ihm die Darstellung aller weltlichen Gefühle, alles im engeren Sinne Lyrische in der Musik verhaßt; ihre Aufgabe ist wie ihr Ursprung prinzipiell in der Einordnung unter den religiösen Kultus zu suchen.

Nicht anders ergeht es der Dichtung. Am glimpflichsten kommt in Platons Kritik noch die Tragödie fort, obwohl er auch in ihr an allem Sentimentalen wegen der „verweichlichenden" Wirkung Anstoß nimmt: viel schlimmer findet er Epos und Komödie. Insbesondere sind es wieder die unsittlichen oder respektwidrigen Darstellungen des Göttlichen, die er wegen ihrer Wirkung auf die jungen Gemüter gefährlich findet. Deshalb wird schon im „Gorgias" die Dichtung als eine verführerische Schmeichelkunst mit der Sophistik auf eine Linie gestellt und in Bezug auf ihren erzieherischen Wahrheitswert sehr niedrig geschätzt. In gleichem Sinne werden die Dichter aus dem Staate der „Politeia" ausgewiesen; in den „Gesetzen" wird dasselbe bestimmt, es sei denn, daß sie sich der Kontrolle seitens der religiösen Sittenpolizei unter-

werfen. Es spielt dabei ein tieferer Gegensatz mit: den Griechen galten ihre großen Dichter, insbesondere Homer, als die wahren Volkslehrer; sie waren für die Masse das, was nach Platons Meinung und in seinem Staate die Philosophen und die Theologen werden sollten. So sehr er dabei gelegentlich anerkennen mochte, daß auch im Dichter göttliche Begeisterung, ahnungsvoller „Enthusiasmus" walte — der Dialog „Jon" handelt davon —, so mußte doch um der Einheit der Lehre willen, die im Staat herrschen sollte, die persönlich freie Offenbarung des Dichters vor dem festen und geregelten Dogma der Wissenschaft zurücktreten. Solange ein Volk solcher Lehre entbehrte, mochte es bei den Dichtern Belehrung suchen: der von der Wissenschaft beherrschte Staat durfte die Dichtung nur so weit dulden, als sie sich seiner Zensur unterwarf.

Auch diese schroffe Abwehr alles freien Kunstlebens folgt schließlich nur aus dem übersinnlichen Zuge und Fluge des platonischen Denkens. Das staatliche und gesellschaftliche Leben als die höchste und sinnvollste Erscheinung der Idee in der sichtbaren Welt ist doch nichts weiter als eine Vorbereitung und Erziehung für das höhere, himmlische Leben: diesem Grundgedanken hat die „Politeia" eine mehr philosophische, haben die „Gesetze" eine mehr theologische Darstellungsform gegeben. In beiden Fällen aber muß es bedenklich erscheinen, das Menschenleben mit Gütern zu schmücken, deren Glanz und Schönheit den Blick von jenem wahren Ziele ablenken könnte. Wir haben gesehen, daß Platon den vollen Wert dieser Güter nicht nur persönlich zu schützen, sondern auch in seiner philosophischen Ethik (im „Symposion", im „Philebos" und in gewissem Sinne sogar schließlich auch in der „Politeia") begrifflich zu begründen wußte: wenn er auf sie in seinem Idealstaat verzichten zu sollen geglaubt hat, so bricht darin der asketische Dualismus mit voller Gewalt durch, und so zeigt sich, daß an seinen sozialpolitischen Reformplänen der Theologe mindestens ebensoviel Anteil hatte wie der Philosoph.

VII. Der Prophet.

Wenn wir den reichen Gedankeninhalt von Platons Leben in seinen Beziehungen zu der Griechenwelt betrachten, aus der er hervorgewachsen ist, so finden wir an allen Punkten ein eigenartig zwiespältiges Verhältnis zwischen beiden. Alle Motive seines Denkens stammen aus der griechischen Wirklichkeit und bewahren auch im Geiste des Philosophen ihre Ursprünglichkeit; aber das neue Gebilde, zu dem sie sich in ihm verschlingen, trägt gerade in seiner reifsten und feinsten Gestaltung ein fremdes, ungriechisches Gepräge. Mit allen Fasern in das nationale Leben eingewurzelt, sprengt das neue Gewächs den heimatlichen Boden und ringt sich in eine neue Welt empor.

So ist es schon mit seiner rein wissenschaftlichen Leistung, mit der Zweiweltenlehre. Die ethischen und erkenntnistheoretischen Gegensätze zwischen Sokrates und den Sophisten, die metaphysischen zwischen Heraklit und den Eleaten, die naturphilosophischen zwischen Anaxagoras und Demokrit, — das sind die Elemente, aus denen seine Dialektik ihre metaphysische Weltansicht gewinnt. Und siehe da, eine Lehre von der übersinnlichen Welt, von einer höheren Wirklichkeit springt heraus, der Glaube an eine Wahrheit, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat.[1])

Allein dies Ergebnis der Begriffsarbeit vermag sich sogleich ein Ahnen und Drängen der Volksseele zu assimilieren; der

---

[1]) Zahlreich sind die Anzeichen dafür, wie paradox dem Griechen die Ideenlehre war; am charakteristischsten erscheint die Anekdote, welche dem Diogenes den Ausspruch in den Mund legt: „den Tisch sehe ich, die Tischheit nicht", — worauf ihm Platon geantwortet haben soll: „dafür fehlt dir eben das richtige Auge, — die Vernunft".

mystische Zug des dionysischen Kultus, das Schwärmen der vom Gott besessenen Seelen schmilzt in den Gedanken der höheren Welt ein und läßt in ihr das Reich der Geister, der Götter und Dämonen wiedererkennen. Aber eben damit wird dies Reich in edlerem Sinne vergeistigt und erhält einen sittlichen Inhalt. Aus dem Werk- und Weihedienst, dem Zauberkult der Sekte macht Platon einen moralischen Gottesdienst. Er erhebt — und das war wieder ein Gegenstand des Staunens und Verwunderns für den Griechen — den Unsterblichkeitsglauben zum Motiv des sittlichen Lebens; er macht vollen Ernst mit dem Gedanken des übersinnlichen Wesens und der himmlischen Bestimmung der Menschenseele, und er verlangt, daß sie ihr Erdenleben wesentlich danach einrichte. So viel schüchterne Ansätze dazu vorhanden sein mochten, bei ihm zuerst erscheint dies Prinzip als eine geschlossene Lehre und als eine gewaltige Predigt, — als eine düstere Mahnung in dem Erdengetümmel der Hellenenwelt.

Und diese Mahnung ertönt nicht nur an den Einzelnen, daß er seiner Seele Heil bedenke, sondern auch an die ganze Nation. Auch hier spricht Platon aus der Tiefe des Volksbewußtseins heraus; dem Schmerz und der Bedrängnis des geschlagenen und zerrütteten Staates gibt er Ausdruck, die Wunden des Krieges möchte er heilen, die Leidenschaften beruhigen, dem Zerfall des öffentlichen Lebens Einhalt tun. Wo es noch Brauchbares an alten Sitten und Einrichtungen gibt, da möchte er es erhalten und neu gestärkt wissen. Aber die neue Lebenseinheit, deren sein Volk bedürfen würde, um sich aus der Auflösung wieder zusammenzuraffen, kann er nicht im Umkreise des wirklichen Staats- und Gesellschaftslebens finden, er muß sie aus der religiösen Überzeugung holen, und so mutet er der griechischen Polis zu, eine Erziehungsanstalt für das ewige Leben zu werden. Auch in seiner sozialen Reform bricht mitten aus den Gewohnheiten des Griechentums ein neues, welterschütterndes Prinzip hervor.

So erhebt Platon über der Fäulnis und Zersetzung der griechischen Wirklichkeit die Fahne des Übersinnlichen. In

der Hingebung an die höhere Welt besteht ihm allein das Heil des irdischen Daseins. Und so entsteht er seinem Volke als ein Prophet, der es aus seiner Not und Entzweiung zu neuem und besserem Leben erwecken will. Erfüllt und getragen von dem Bewußtsein einer neuen Wahrheit, die er als Offenbarung zu verkünden berufen ist, fährt er im lodernden Zorn gegen die Schäden der Zeit daher und sucht die Begeisterung für die neue Lehre in die Herzen seines Volkes zu pflanzen.

Aber der Prophet gilt nicht in seinem Vaterlande. Platons sozialpolitische Reform blieb völlig wirkungslos und mußte es bleiben; sie füllte den neuen Wein in den alten Schlauch. Die griechische Polis, die ihr bestes Wesen in Athen ausgelebt und abgelebt hatte, konnte den neuen Inhalt, den ihr Platon geben wollte, nicht tragen. So ist von unmittelbaren Wirkungen seines Versuchs in der griechischen Geschichte nichts zu verspüren. Auch das religiöse Leben, selbst in der ihm nahe stehenden Sekte, ging seinen alten Weg des hergebrachten Kult- und Zauberdienstes weiter; es vermochte weder den wissenschaftlichen noch den sittlichen Inhalt, den der Philosoph ihm hatte zuführen wollen, sich lebendig zu eigen zu machen; es ist keine Spur davon zu sehen, daß das Dogma, wie er es zu begründen begann, irgendwie über den Kreis der Akademie hinaus in der nächsten Zeit die religiöse Praxis vertieft und umgestaltet hätte.

Auch in der griechischen Wissenschaft hat Platon zwar tiefe und gewaltige Wirkungen ausgeübt, aber nicht in der Richtung, die ihm zunächst am Herzen lag. Die politisch-sozialen Interessen traten schon zu seinen Lebzeiten in der Akademie mehr und mehr zurück, und der Verein nahm einen rein wissenschaftlichen Charakter an. Dabei wurde — dem allgemeinen Zuge der Zeit gemäß — das Übergewicht der Gelehrsamkeit und der empirischen Forschung immer stärker, und was von metaphysischem Interesse übrig blieb, wurde von Platons Nachfolgern zuerst an pythagoreisierenden Zahlenspekulationen ermüdet und sodann, besonders durch Xenokrates, in rein theologische Bahnen gelenkt, so daß es in ein

System der Götter- und Dämonenlehre auslief. Die Ideenlehre dagegen in ihrem rein philosophischen Sinne war sehr bald durch die glückliche Umbildung verdrängt worden, die ihr Aristoteles gab. Dieser hob die reale Scheidung des Wesens und des Werdens wieder auf; er lehrte wieder nur noch e i n e Welt, in der das Wesen selbst als Werden wirklich sei, und er fand diese Vermittlung durch den Begriff der Entelechie oder der Entwicklung. Damit gerade war das Ungriechische aus Platons Weltansicht wieder ausgeschieden, und deshalb wurde die aristotelische Lehre zu der abschließenden Metaphysik der griechischen Philosophie. In dieser abgeschwächten, insbesondere des Dualismus entledigten Form, mußten die schöpferischen Gedanken der Ideenlehre zunächst weiterwirken.

Am bedeutsamsten ist Platons Einfluß auf den Betrieb der griechischen Wissenschaft durch das große Beispiel der Organisation geworden, das er in der Akademie gegeben hatte. Sie wurde das Muster der übrigen Schulbildungen, die sich noch während des vierten Jahrhunderts in Athen vollzogen: der peripatetischen, der stoischen, der epikureischen. Der ausgedehnte und methodisch geregelte Fortgang der wissenschaftlichen Arbeit, die sich dann im alexandrinischen Zeitalter auch an den im Osten erstehenden Bildungszentren fortsetzte, geht zuletzt auf die Organisation der Akademie zurück, und wenn diese auch von Aristoteles in noch vollkommenerer und fruchtbarerer Weise ausgestaltet wurde, so lag doch ihr Ursprung und ihr Sinn immer in dem intimsten Wesen des platonischen Geistes.

Der Wettkampf dieser Schulen jedoch bezog sich nicht mehr auf metaphysische Prinzipien, sondern teils auf die erfolgreiche Bearbeitung der Spezialwissenschaften, teils besonders auf das sittliche Lebensideal. In letzterer Hinsicht suchte die Akademie eine ausgleichende Stellung einzunehmen, und wenn sie sich dabei in ihrer „Metriopathie" an die Güterlehre des „Philebos" hielt, so verzichtete sie doch auf den Abschluß, den diese dialektisch in der Idee des Guten gefunden hatte. Noch mehr wurde die Schule der Ideenlehre untreu,

als sie für eine Anzahl von Generationen der skeptischen Denkart anheimfiel; und erst im letzten Jahrhundert v. Chr. sehen wir sie sich zu den Grundgedanken ihres Stifters zurückwenden.

Allein wenn so dasjenige, worin wir Platons Eigenart und die dem Griechentum fremde Neuheit seines Wesens gefunden haben, — dies Herausragen aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt — auf seine nächste räumliche und zeitliche Umgebung einen im Ganzen nur schwachen Einfluß ausgeübt zu haben scheint, so ist doch im Laufe der Zeit die Wirksamkeit dieses Propheten aus seinem Volke, an das er zunächst dachte und sich wandte, mit siegreicher Gewalt zu weltgeschichtlicher Bedeutung hervorgebrochen, und was er wollte, ist in ungeahnter Kraft und Ausdehnung zur Verwirklichung gelangt. Haben wir bisher uns vorgeführt, was er für seine Schule durch die philosophische Lehre, für seine Gemeinde durch seine Theologie, für seine Nation durch seine Reformpläne getan und gewollt hat, so bleibt uns noch übrig, uns zum Bewußtsein zu bringen, was er mit all diesem gewesen ist und ist für — die Menschheit.

Die Gesellschaftsideale der „Politeia" und der „Gesetze" enthalten eine straffe Anziehung und zum Teil eine Überspannung des Staatsgedankens, die an die wertvollsten Erinnerungen der griechischen Geschichte appellierte und trotzdem in der allgemeinen Auflösung des griechischen Wesens wirkungslos verhallen mußte. Sie predigen aber nicht nur den Lokalpatriotismus des Stadt-Staates, sondern auch das griechische Nationalbewußtsein mit der eindringlichsten Kraft. Allein sie heben jede Form der Vaterlandsliebe auf eine ideale Höhe, indem sie ihr von den physischen Voraussetzungen her einen geistigen Inhalt zu geben suchen. Weder die natürliche Notwendigkeit noch die Interessengemeinschaft reichen zu dem Staatsbegriffe Platons aus; ein wahrhaft gemeinsames Leben, eine dauernde und wertvolle Zusammengehörigkeit von Menschen ist für ihn nur durch ihre intellektuelle Einheit möglich. Die Gemeinschaft der Überzeugung, das Zusammenarbeiten an dem geistigen Gesamtinhalt des Lebens

ist das wahre Band, das die Masse der Individuen zu einer organischen Einheit verknüpft.

Damit spricht Platon den Begriff des Kulturstaates aus. Nur ein Grieche konnte es tun; denn kein Volk zuvor hatte die physische Lebensgemeinschaft und den technischen Apparat des Interessenausgleichs zu einem geistigen Gesamtleben gesteigert, dessen sich der Einzelne in freier Selbständigkeit bewußt werden durfte. Aber auch der Grieche mußte die allzu menschliche Wirklichkeit des Staatslebens seines Volkes auf das in ihr heraufdämmernde Ideal potenzieren, um zu dieser Formulierung ihres Wesens zu gelangen. Selbst wenn er jedoch sich dabei mit einem so dürftigen intellektuellen Gesamtinhalt der staatlichen Gemeinschaft begnügte, wie es in den „Gesetzen" geschah, so war eben trotzdem darin die Einsicht ausgesprochen, daß nur in solchem geistigen Gesamtleben die sittliche Berechtigung alles staatlichen Zwanges und aller Unterordnung der Individuen unter das Gesetz begründet ist. Und ohne jede unmittelbare Anlehnung an Platons Lehre ist die Geschichte der abendländischen Völker diesen Weg gegangen, daß ihre von den historischen Voraussetzungen aus wechselnden Staatenbildungen die geistige Einheit zu ihrem Richtpunkte genommen haben: das Prinzip der Nationalstaaten hat darin seine letzte und bedeutsamste Wurzel.

Für den Gewinn und die Aufrechterhaltung dieser geistigen Einheit des öffentlichen Lebens hat Platon das richtige Mittel in der staatlichen Erziehung gesehen. Die Forderung, die er damit aufstellte, kannte die griechische Gesellschaft nicht, und sie hat sie sich ebensowenig angeeignet wie die römische. Der Gedanke daran mußte den Völkern, die sich einer autochthonen, in sich selbst allmählich sich herausbildenden Kultur erfreuten, fremd sein und fremd bleiben. Er ergab sich dagegen von selbst für die nachkommenden Völker, die in eine überlieferte Kultur hineinwuchsen und mit ihrem staatlichen Leben den Zusammenhang einer intellektuellen Tradition übernahmen. Deshalb gilt uns heute die staatliche Erziehung als etwas völlig Selbstver-

ständliches; sie stellt die innere Einheit des Volkes über dem Wechsel der Generationen, die geistige Selbsterhaltung und Selbsterneuerung des Staatskörpers dar, und sie gilt uns in ihrer ganzen Ausdehnung ebenso als ein unverbrüchliches Recht wie als eine unabweisliche Pflicht des Kulturstaates. Um so bedeutsamer erscheint es, daß Platon auch dieses Moment in seinem vollen Werte erkannt und es im Gegensatze gegen die Gewohnheit und die Meinung seines Volkes und seiner Zeit verlangt hat.

Mit der Verstaatlichung der Erziehung hängt aber auf das Innigste auch die Forderung Platons zusammen, daß die wissenschaftliche Bildung zur Regierung des Gemeinwesens berufen sei. Sie hat freilich niemals ihre Erfüllung in der radikalen Form finden können, daß nur den „Philosophen" die Herrschaft zugefallen wäre: davor hat die Geschichte das menschliche Geschlecht gnädig bewahrt. Aber schon das römische Reich hat in der Organisation seiner riesigen Verwaltung eines wissenschaftlich und technisch geschulten Beamtenstandes bedurft; die mittelalterliche Lebensordnung hat, zumal in Bezug auf die Rechtsverhältnisse, ähnliche Erscheinungen zutage gefördert, und der modernen Welt ist der sokratisch-platonische Gedanke, daß die Befähigung zum staatlichen Amt durch eine theoretische Ausbildung gewonnen und bewährt werden müsse, wiederum so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er zum unentbehrlichen Bestandteil der heutigen Gesellschaftsordnung geworden ist. So mannigfach Geburt und Freundschaft, Vermögen und persönlicher Einfluß Ansprüche auf politische Bedeutung gewähren mögen — die Herrschaft derer, die etwas gelernt haben, das Schwergewicht des wissenschaftlich gebildeten Beamtentums ist ein platonisches Moment unserer sozialen Zustände, das auch das leidenschaftliche Interessengetriebe des parlamentarischen Regiments überdauern wird. Je mehr sich mit seiner fortschreitenden Entwicklung das menschliche Kulturleben auf den Ergebnissen seiner intellektuellen Arbeit aufbaut, um so weniger kann es der Aristokratie des Erkennens entraten, deren ideales Urbild Platon gezeichnet hat.

Ebensoweit hat Platon seiner Zeit vorausgeschaut, wenn er das Heil der Zukunft in der Herrschaft eines Dogmas suchte. Ein solches Verlangen war durch und durch ungriechisch. Denn das religiöse Leben der alten Völker bestand wesentlich im Kultus und ließ an sich der um dessen Bedeutung spielenden Phantasie den freiesten Spielraum. Nur einen Kultzwang kannte deshalb der antike Staat, und mehr hat auch der römische nie ausgeübt. In Platons Gedanken der Überzeugungseinheit aber, ohne welche ein vernünftiges Gemeinwesen nicht bestehen könne, lag von vornherein auch die Tendenz zu einem Gewissenszwange. Eine Lehre galt als die feste Grundlage des Staates, und zu den ersten Pflichten des Bürgers mußte deshalb auch die Anerkennung und Befolgung dieser Lehre gehören. Ihr gegenüber durfte von einer Freiheit und Selbständigkeit der Individuen keine Rede sein; sie waren nicht nur in ihrem Leben, sondern auch in ihrem Fürwahrhalten an jene höchste inhaltliche Einheit des Staatswesens gebunden.

Darin lag die große Gefahr des platonischen Grundgedankens. Die „Politeia" wie die „Gesetze" sprechen ihn mit voller Unumwundenheit aus. Wer der Wahrheit so sicher zu sein glaubt, wie Platon, wer in dieser Wahrheit das einzige Heil des irrenden und sündigenden Menschengeschlechts erfaßt zu haben meint, der muß verlangen, daß diese Lehre nicht nur die äußere Ordnung des gemeinsamen Lebens, sondern auch innerlich die Glaubensüberzeugung jedes einzelnen Mitgliedes dieses Gemeinwesens bestimme: denn nur dadurch kann der Einzelne ihm wirklich auch innerlich und vollkommen angehören.

Nun hat schon Platon selbst auf dem Übergange von der „Politeia" zu den „Gesetzen" diese dogmatische Einheit aus der philosophischen in die theologische Form übergeführt: und so betrachtet, kündet sich in seinen sozialpolitischen Forderungen die kirchliche Organisation der Gesellschaft an. Wir brauchen nicht einmal an die sekundären Analogien zu denken, welche das Priestertum des

römischen Christentums zu den besitz- und ehelosen „Wächtern" der „Politeia" darbietet, oder an die bedingungslose Unterwerfung auch dieser „Gehilfen" unter den Geist und Zweck des Ganzen — es genügt schon das Merkmal des Glaubenszwanges und seiner Durchführung im bürgerlichen Leben, um die tiefe Verwandtschaft der römisch-katholischen Lebensordnung mit den sozialpolitischen Idealen Platons zutage treten zu lassen. Die Herrschaft der Lehre — das ist das Entscheidende in beiden. In diesem Sinne hat das mittelalterliche Gesellschaftssystem des Abendlandes tatsächlich erfüllt, was Platon vorahnend verlangt hatte, und die europäische Menschheit hat die Gefahren dieses Prinzips in ihrer ganzen Größe und Ausdehnung bis auf den letzten Rest auskosten müssen.

Allein noch tiefer greift Platons prophetische Bedeutung, und sie trifft damit das Tiefste und Edelste seines Wirkens. Sein Gedanke der übersinnlichen Welt, aus dem Griechentum geboren und vom Griechentum verschmäht, sollte das Lebensprinzip der Zukunft werden. Wenn aber der Schwerpunkt des menschlichen Wollens aus der irdischen Welt in das Jenseits verlegt wurde, wie es Platon mit aller Entschiedenheit verlangte, so begann damit die größte „Umwertung aller Werte", welche unser Geschlecht in seiner Entwicklung erfahren hat. Eine Entwertung der Erdengüter des Besitzes und der Ehre und ebenso eine Entwertung der alltäglichen bürgerlichen Moral — das waren Folgerungen, die schon Platon zu ziehen kein Bedenken trug. Bedeutsamer jedoch als diese negative, war die positive Seite des Vorgangs: das Ergreifen der Werte der Innerlichkeit, die Erhebung des Heiles der unsterblichen Seele zum Mittelpunkte alles Wollens. Damit öffnen sich die Quellen eines völlig neuen Lebens, und niemand hat diese Verinnerlichung, die Vertiefung des Bewußtseins in sich selbst, der das Altertum als seinem letzten und höchsten Kulturergebnis zustrebte, so einfach und großartig ausgesprochen wie Platon.

Wie ein befremdendes Wunder tritt dieser Gedanke aus

Platons Lebenswerk in die erdenfrohe Griechenwelt. Aber schon begannen — das gerade hatte er ja gesehen und verstanden —, schon begannen die Zeiten, in denen mit der völligen Zersetzung des öffentlichen Lebens, mit dem Verlust der politischen Selbständigkeit, mit dem Hereinbrechen des Elends eines durch Gewalt und Verbrechen zusammengehaltenen Weltreichs auch dem Griechen der Trank des Erdenlebens schaal wurde. Schon wußte der „Weise" nichts Besseres, als aus dem Weltlauf sich auf sich selbst, auf die „Unerschütterlichkeit" seines inneren Bewußtseins, auf den Selbstgenuß und die Selbstgenügsamkeit seiner „Tugend" zurückzuziehen. Die Flucht aus der Sinnenwelt begann, ein fieberhaftes Sehnen ergriff die Völker, und über den Trümmern des irdischen Glücks erschien die Ahnung einer übersinnlichen Seligkeit. So hat es nur weniger Jahrhunderte bedurft, um dem Gedanken, der in den Werken des attischen Philosophen als wissenschaftlich geformte Lehre geboren war, die Welt zu erobern und sie zum Platonismus zu bekehren.

Als dann um die Wende unserer Zeitrechnung das orientalische Religionsleben in die Kulturwelt der Mittelmeervölker einströmte, da wurde Platons Philosophie zum Kristallisationspunkt der größten Gedankenverschmelzung, welche die menschliche Geschichte gesehen hat. Der Dualismus der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, wie ihn die Ideenlehre begrifflich darbot, wurde zum Grundriß aller religiösen Vorstellungen, und Platons Theologie wurde zur Mutter zahlreicher theologischer Systeme. Seitdem die Neupythagoreer damit begonnen, war der religiöse Platonismus für Jahrhunderte der einheitliche Grundzug des abendländischen Denkens, und er beherrschte als wissenschaftliches Prinzip die beiden größten Systeme des religiösen Glaubens: die Theologie des Neuplatonismus und die Kirchenlehre des Christentums.

Schluss.

Es würde für die dieser Darstellung gesetzten Grenzen eine viel zu weit führende Aufgabe sein, die wissenschaftlichen Wirkungen, welche Platons Lehren im Einzelnen für die Geschichte der Philosophie gehabt haben, auch nur in den wichtigsten Beziehungen näher zu verfolgen: der Universalienstreit des Mittelalters, die Begründung des Begriffs des „Gesetzes" in der modernen Naturwissenschaft, die Erkenntnistheorie des deutschen Idealismus seit Leibniz — sie zeigen schon allein, daß die Ideenlehre eine dauernde und unvergleichlich mächtige Lebenskraft besitzt: sie ist ein schöpferischer Grundtrieb der wissenschaftlichen Erkenntnis und ein immer wiederkehrendes Motiv des philosophischen Denkens geblieben bis auf den heutigen Tag, ebenso wie Platons Werke eine Quelle des Entzückens und der Erhebung gewesen sind und sein werden für Tausende und Abertausende.

Wenn im letzten Kapitel nicht dieses wissenschaftliche Weiterwirken der platonischen Begriffe, sondern wesentlich die Züge hervorgehoben worden sind, in denen das L e b e n der europäischen Menschheit sich der Verwirklichung der Ideale angenähert hat, die der Philosoph aufstellte, so geschah es, weil das Grundwesen seiner Persönlichkeit es so und nicht anders verlangt. Er ist eben kein stiller Forscher oder absichtsloser Denker: er gehört zu denen, welche die W a h r h e i t w i s s e n w o l l e n, u m s i e z u v e r w i r k l i c h e n. Darin liegt der Kern seines Lebenswerks. Die Wissenschaft soll die Führerin, die Herrin des Lebens sein; darum aber muß sie selbst von den tiefsten Zwecken und Werten des Lebens erfüllt sein und von ihnen aus die Dinge verstehen lehren. Es ist eine tiefinnerliche Wechselwirkung zwischen Wissenschaft und

Leben, die in Platon ihre erste und ihre eindrucksvollste Verkörperung gefunden hat.

Hegel hat uns gelehrt, die Geschichte der Philosophie als den Prozeß aufzufassen, worin der gedankliche Inhalt des ganzen menschlichen Kulturlebens zu begrifflicher Abklärung und Gestaltung gelangt. Alles, was in Staat und Gesellschaft, in Religion und Kunst, in Dichtung und Wissenschaft das Volksleben nach seinen verschiedenen Richtungen als mehr oder minder deutlich bewußtes Motiv bestimmt, das formt sich in der Philosophie zu begrifflicher Einheit. So ist sie das Selbstbewußtsein des Kulturgeistes, und ihre eigene wechselvolle Geschichte ist nur der Spiegel von dessen rastloser Lebendigkeit. Allein das philosophische Denken begnügt sich nicht mit dieser abspiegelnden Wiederholung: indem die das wirkliche Leben beherrschenden Motive in die Klarheit des begrifflichen Wissens erhoben werden und sich darin gegenseitig durchdringen, erfahren sie Umgestaltungen und Umwertungen mannigfacher Art, und in dieser neuen Gestalt werden sie selbst bestimmende Mächte des Kulturprozesses in seinen besonderen Auszweigungen. So entspringen an den großen Verschlingungszentren des philosophischen Denkens kräftige Ströme, die sich in das wissenschaftliche und künstlerische, das religiöse und soziale Leben zurückergießen.

An diesem Doppelprozeß haben die einzelnen Philosophen verschiedenen Anteil. Die einen sammeln als vorwiegend theoretische Denker die zerstreuten Strahlen des Zeitbewußtseins und lassen sich an dem wohlgefügten Bilde genügen, das sich ihnen daraus gestaltet: die andern, die praktischen Denker wollen das volle Licht auf das wirkliche Leben zurückfallen und darin zur erweckenden und befruchtenden Macht werden lassen.

Wir können nicht zweifelhaft sein, zu welcher Art wir Platon zu rechnen haben. Wohl kommt in seinem Philosophieren alles Höchste und Feinste, was die Griechen in ihrem reichen und vielgestaltigen Leben hervorgebracht haben, zu so leuchtend klarer Erscheinung, daß wir immerdar Jeden, der das Wesen dieses vornehmsten aller Kulturvölker an der

reinsten Quelle kennen lernen will, in erster Linie an Platons Schriften weisen werden: aber aus diesem vollen Verständnis seines Volkes und seiner Zeit hat Platon ein neues Prinzip gewonnen, und weit entfernt, im Anschauen der übersinnlichen Welt zu ruhen, holt er vielmehr aus ihr die neuen Lebensideale, um sie der alten Wirklichkeit einzubilden. Mit leidenschaftlichem Mute nimmt er den Kampf gegen die Mächte der Erde auf und ringt mit allen Kräften der Seele danach, „die Welt zu bessern und zu bekehren".

Deshalb gehört Platon nicht zu den „seligen Geistern", die das große Bild des Wirklichen in sich aufnehmen und es in wunschlosem Frieden anschauen: aber von allen Geistern, die da wollen, ist er der vornehmste gewesen — und geblieben.

B 395 .W7 1920
SMC
Windelband, W.
(Wilhelm), 1848-1915.
Platon.

AJY-3817 (mcab)